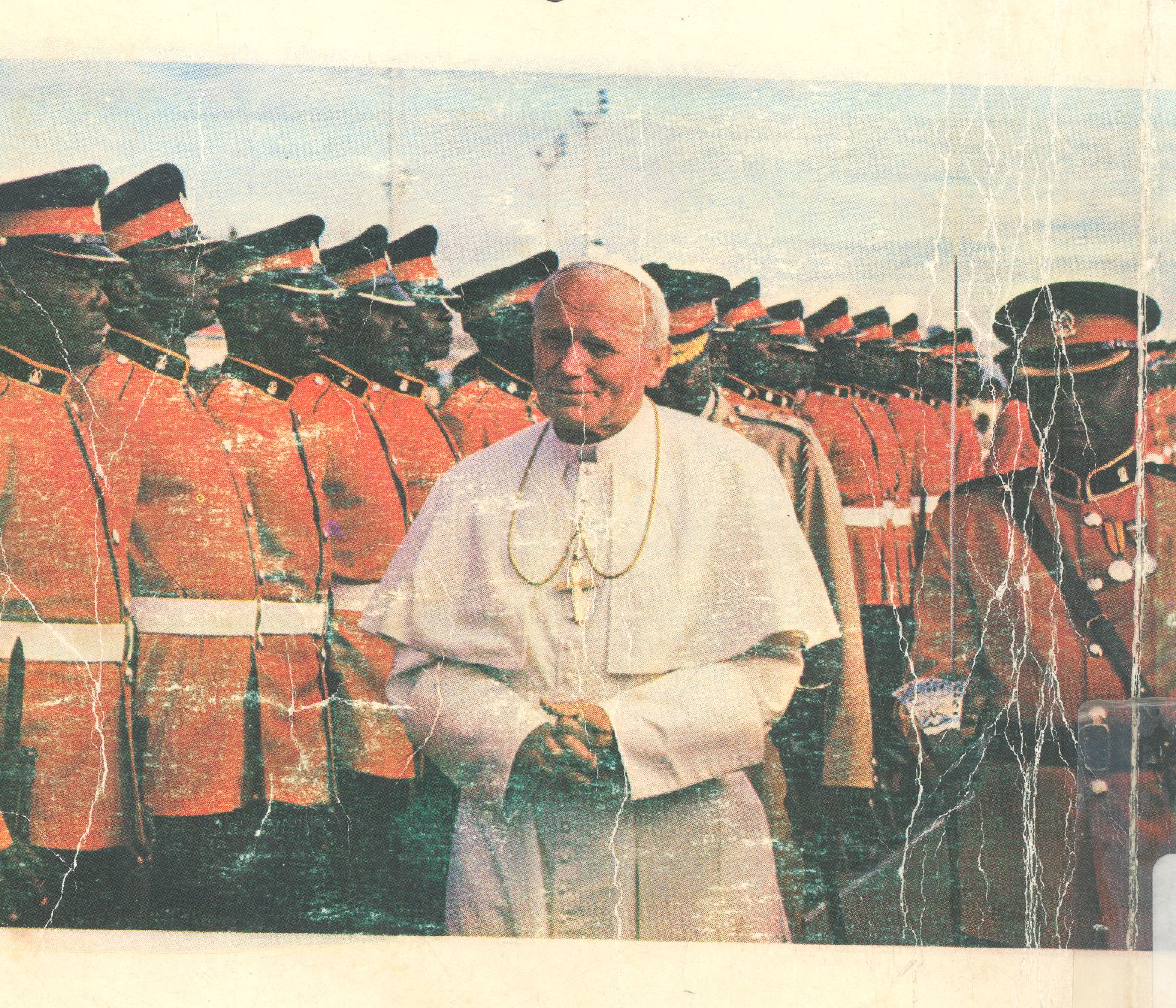
حُبّ ومسؤوليّة

دراسة علميّة لموضوع الجنس والأخلاق



كارول فوجتيلا

البابا يوحنّا بولس الثاني

كارول فوجتيلا

البابا يوحنّا بولس الثاني

حُبّ ومسؤوليّة

دراسة علميّة لموضوع الجنس والأخلاق

تعريب
انطوان خويري

منشورات دار الأبجديّة و دار الكتاب المفضّل

٩٠٠٠٢٣ - ٩٣٣١١١ ٨٩٣٨٦٠ - ٢٦٢٣٩٢

توطئة

ان الدور الذي يقوم به في الحياة المعاصرة، قداسة البابا يوحنا بولس الثاني، لم يعد بحاجة الى تعريف. فمن مقرّه الروماني المشعّ، كما في جولاته الرسولية المتوالية في العالم، لا يتوانى في نشر تعاليم المعلّم الالهي، خدمة للانسان ولكرامة الانسان ولرفع شأن القيم الانسانية المنبثقة من علاقة الانسان بالله خالقه وبالمسيح مخلّصه. فيسعى بجهد للتحرّر من قيود الماديات وانحرافات الاهواء والاطماع والملذّات، ويذكّر ان مصير الانسان ينطلق من هويّته الروحية بصفته مخلوقا على «مثال الله وصورته».

ان اجلى واسمى ما تظهر في هذه الهوّية الروحية، هو غريزة الحب. فان الله محبة، وأعظم المواهب المحبة، على حدّ قول بولس الرسول. والسيد المسيح يقول «ليس من حبّ أعظم من هذا وهو أن يبذل الانسان ذاته عن أحبائه». وانما العالم يموت من قلة المحبة او من سوء فهمها. اي من اعتبارها مجلبة للملذات او تلبية غريزة حيوانية.

وهذا الكتاب وضعه الراعي الصالح، بفكره الثاقب وقلبه المتيقظ وشعوره بثقل مسؤولياته الروحية والانسانية. صفات حملت مجمع الكرادلة الى اختيار الكردينال فوجتيلا ليتسلّم المسؤوليات البابوية فتشمل رعايته الانسان في العالم كله.

أصبح بامكان قرّاء العربية ان يطلعوا على ناحية خطيرة من

تفكير وتعاليم قداسة البابا وذلك من خلال كتابه «حب ومسؤولية». وقد نقله الى العربية الاستاذ انطوان خويري وتعهد طبعه «دار الكتاب المفضّل». فنرجو له الرواج الذي يستحقه.

ويسرّ لجنة المنشورات المسيحية باللغة العربية في لبنان، ان تقدّم هذا الكتاب، باكورة مساعيها لتشجيع نشر الفكر المسيحي باللغة العربية حول كل القضايا التي تتكوّن منها القضية الجوهرية، ألا وهي قضية كرامة الانسان النابعة من امانته لعلاقته مع من «خَلَقَه على صورته ومثاله»، فنسعد بمقدار ما نكتشف اله المحبة في محبتنا الصافية لصورته.

الأب عبدالله داغر

منسّق لجان المنشورات المسيحية في البلدان العربية

تقديم

حُبّ ومسؤوليّة.

هذا هو عنوان الكتاب الذي وضعه الكاردينال «كارول فوجتيلا» ـ البابا يوحنا بولس الثاني، سنة ١٩٦٢، وتناول فيه أهمّ موضوع في الحياة يتعلّق بالحُبّ والعفّة والزّواج والإنجاب، وذلك من أجل المحافظة على أقدس القِيَم الروحيَّة، لبناء أسرة مسيحيَّة ـ إنسانيَّة وقيادة النفوس نحو الخير والفرح والسعادة على ضوء تعاليم الإنجيل، وسط الصِّراعات الفكريَّة الخطيرة والتيَّارات العقائديَّة الهدَّامة، التي عصفت بالكنيسة المؤمنة والمتألِّمة في «بولونيا» ـ مسقط رأس قداسة البابا، وفي أماكن أُخرى كثيرة من العالم...

ولعلَّ ما يشهده لبنان اليوم، من انحطاط في الأخلاق، وانهيار في الآداب، وعبث بالفضائل، وتنكُّر للمبادىء والعادات والتقاليد، بعد ثماني سنوات من الحرب والدَّمار والألم والموت، أصبح معها اللّبنانيون بحاجة ماسَّة أكيدة لمثل هذا الكتاب دَرءاً للأخطار التي تُهدِّد مجتمعهم الواعي والرَّاقي، وبناءً للعائلة اللبنانيَّة المؤمنة والمحافظة، حتى يبقى لهذا الوطن تراثه العريق في الروحانيَّة الأصيلة التي أعطت العالَم النَّوابغ والأبطال والقدِّيسين.

وأمّا الدّافع المهمّ الذي حملنا على ترجمة كتاب قداسة البابا «حُبّ ومسؤوليّة» فهو إيماننا المطلَق بأنّ المجتمعات والأوطان لا تُبنى إلاّ على أساس الحُبّ والمسؤوليَّة، وهكذا الأجيال الصّاعدة.

ومن الواضح أنّ الحُبّ بمعناه السّامي هو اتّحاد كائنَين مسؤولَين «قلباً واحداً» و «نفساً واحدة»، بينما المحبَّة تعني أفعالاً إنسانيَّة وعدالة اجتماعيَّة.. قائمة على علاقة متبادَلة ما بين شخصَين. أمّا الحُبّ، والحُبُّ الجنسيّ بنوع خاصّ، فهو يفرض عطاء كلّيّاً لا تحدّه عدالة، ولا يَنحصر بأفعال، بل يَتخطّى نطاق اتّحاد ذاتَين الى حيث السعادة، سعادة من يَهب الحُبّ وهو محبوب، ومن يستقبل حياة جديدة مصدرها الحُبّ.

والحُبّ يحتاج الى تربية مقرونة بالوعي والإدراك والإيمان، لأنّه ليس نشوة، ولا عادة، ولا أُلفة رتيبة، وإنّما هو يقظة مستمرّة وكاملة، وهو نموّ وإبداع، ولذّة عطاء، وانطلاقة نحو الألوهة. ذاك هو جوهر الإنجيل. فالله والزوجان، مع حفظ الفارق، كلاهما مصدر حياة، وكلاهما يتوق الى هدف واحد وينزع الى غاية واحدة: السعادة، هبة الحياة هذه، يُحقّقها الحُبّ ما بين الزوجَين، أحدهما للآخر أوّلاً، ثمّ للأولاد، وأخيراً في التضامن مع سائر البشر.

إنّ البابا يوحنا بولس الثاني في كتابه «حُبّ ومسؤوليّة» يستجلي كلّ الأبعاد حول مسألة الجنس على ضوء العلم والفكر

الدّيني المحافِظ والمتمسّك بتعاليم الكنيسة الكاثوليكيَّة، ويُعالج هذا الموضوع الحياتيّ في إطار فلسفيّ واجتماعيّ وانتروبولوجيّ، توجيهاً للإرادة الحرَّة، وإنارةً للعقل الباحث، من أجل معرفة الحقّ الذي يُحرِّر المؤمنين.

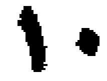
والكتاب قد ينال موافقة البعض على ما ورد فيه، كما قد لا يُرضي البعض الآخر الذي أَلِف التحرُّر من الشَّرائع الآمرة والنَّاهية، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ كتاباً من هذا النَّوع، على جانب كبير من الأَهمِّيَّة، يبحث قضيَّة مُلازمة لحياتنا، يجب أَنْ لا يُقرأ بتقدير واهتمام كاملَين من اجل الإطّلاع والمعرفة الشاملة، ولتكوين رأي حرٍّ واضح وصريح حول الموضوع. وهذا ما دفعني إلى ترجمته ونشره، متوخِّياً الأمانة العلميَّة أوَّلاً، ثمَّ الخدمة الخالصة لمن يودُّون اختيار الطريق السليم في الحقّ والحياة.

انطوان خويري



الفصل الأول

الشخص والميل الجنسي



تحليل كلمة «إستمتع»

١ ـ الشخص، صاحب الفعل وموضوعه.

يَضمُّ العالم الذي نعيش فيه عدداً كبيراً من الأشياء. ومفهوم «الشيء» يُرادف هنا مفهوم «الكائن». غير أنَّ معناه الصحيح لا يَكمن في هذا التحديد لأنَّ كلمة «شيء» تدلُّ، بحصر المعنى، على ما هو على علاقة بالفاعل. والفاعل هو أيضاً كائن موجود ويعمل بشكل او بآخر. نستطيع إذن القول بأَنَّ العالم يَضمُّ عدداً كبيراً من الذوات الفاعلة. وقد يُستحسن الكلام عن هذه الذوات قبل الكلام عن الأشياء.

عكسنا هذا الترتيب لنلحظ منذ البداية الطابَع الموضوعيّ والواقعيّ لهذا الكتاب. لأنه بابتدائنا بالفاعل اي بالانسان، قد نعتبر بطريقة محض ذاتيّة اي ما ينفذ هذا العالَم الى وعي الفاعل ويستقرّ فيه. ينبغي اذن، أن نُلمَّ أوّلاً بواقع كلّ فاعل ككائن موضوعي او كذات معيَّنة.

الإنسان هو، موضوعيّاً «ذات» وهذا ما يُميّزه عن سائر كائنات العالَم المرئيّ التي ليست موضوعيّاً، سوى «شيء ما» يبرز هذا التمييز البسيط الهوّة التي تفصل عالَم الأشخاص عن عالَم الاشياء. ويدخل في عداد الأشياء كلّ كائن محروم من العقل أو من الحياة ومتّصف بالجمود وانعدام الحركة الفاعلة. وقد نتلكّأ في

تسمية الحيوان أو النبات شيئاً. إلاّ أنّنا لا نجرؤ على الكلام عن شخص حيواني. نقول بالمقابل «فرد حيواني» ونعني بذلك «فرد من جنس حيــواني معلوم» فقط. ولكن لا يكفي أنْ نُعــرِّف الانسان كفرد من الجنس الانساني، ولا حتى، كإنسان حكيم. فلقد اختيرت عبارة شخص للتنويه باستحالة حصر الإنسان في مفهوم «فرد من الجنس» لأنّه يتمتع بكيان خاصّ به وطبيعة تُغاير بكمالها طبيعة سائر الموجودات.

ويتجلّى أبرز ما يتميَّز به الإنسان في العقل الذي لا يسَعنا أنْ نتثبَّت من وجوده لدى أيّ كائن آخر اذ لا نجد لدى الكائنات الاخرى أيَّ أثر لصياغة الفكرة. من هنا استنتــج «بوييــوس» تعريفه معتبراً الشخص فرداً ذات طبيعة عاقلة تُميِّزه عن مختلف الموجودات وتشكل بالتالي خصوصيَّته. فالشخص العاقل هو اذاً نسيج وحده بين الكائنات ويختلف تماماً عمّا هي عليه الحيوانات وهي الكـائنات الأقـرب الى الإنسان بتكـوينها الـطبيعي. وقد نستطيع القول مجازاً بأنَّ الشخص يتميَّز كذات فاعلة عن أكثر الحيوانات اكتمالاً بداخليّته حيث تتركَّز حياة داخليَّة خاصّة. لا نستطيع قول الشيء نفسه في معرض كلامنا عن الحيوانات، وإنْ كانت أجهزتها العضويّة خاضعة لعوامل بيولوجيّة وفيـزيولـوجيّة مماثِلة، ومرتبطة بتركيب يُشبه تركيب الإنسان، ويَسمح بحيـاة حسّيّـة متمتّعة ببعض الغنى، وتتجـاوز وظائفهـا حيـاة النبـات (البدائيّة) الى حدّ بعيد، وقـد تُحاكي أحيـاناً وظـائف الإنسان

الخاصَّة أي قد تُشبه المعرفة والرغبة أو ما يُسمُّونه بعبارة أشمل بالميل. ويَبيِّن أنَّ المعرفة والرغبة تَتَّخذان لدى الإنسان طابَعاً روحيّاً يُساهم في تكوُّن حياة داخليَّة حقَّة وهي ظاهرة تفتقر الحيوانات الى وجودها. فالحياة الداخليَّة هي الحياة الروحيَّة التي تتمحور حول الحقّ والخير، وهناك عدد من المسائل التي تُشكِّل جزءاً من هذه الحياة وتبرز أهمّها في المسألتين التاليتين: «ما هي العلّة الأولى لكلّ شيء «؟ و «كيف يكون المرء خيراً فيبلغ تمام الخير؟».

يلزم السؤال الاول المعرفة، بينما يلزم الثاني الرغبة او الميل. وتتخطّى هاتان الوظيفتان بالتالي حدود الوظيفيّة العاديّة لتتمظهرا باتّجاهين طبيعيين ملازمين لكلّ كائن إنساني. وإنه لدليل مُعبِّر أنْ يكون الإنسان بفضل داخليّته وحياته الروحيّة شخصاً وينتمي في الوقت نفسه الى العالم الموضوعي «الخارجي»، فيندمج فيه كجزء بطريقته الخاصَّة به. إنَّ الشخص هو بالتدقيق ذلك الهدف الذي يتصل كفاعل محدَّد بالعالم (الخارجي) ويلتزم ضمنه جذرياً بفعل داخليّته وحياته الروحيَّة. إلاَّ أنَّ الإنسان لا يتصل فقط بالعالَم المرئي بل يتصل أيضاً وبالطريقة ذاتها بالعالَم اللاَّمنظور اي بالله. وهذا هو دليل خصوصيَّته في العالم المنظور.

وتجدر الاشارة إلى أنَّ اتصال الشخص بالعالَم الموضوعي ليس فقط اتصالاً مادياً مثلما هي الحال لدى كلّ كائن طبيعي، كما ليس أيضاً اتصالاً حسّياً مثلما هو عند الحيوان. فالشخص ككائن يتصل بسائر الكائنات بواسطة داخليّته، بينما لا يعتبر

الاحتكاك المادي والحسّي من وسائل اتصاله الخاصّة بالعالم، لأنّه لا يتخذ شكله الخاصّ به، إلاّ في دائرة حياته الخاصّة. من هنا تبرز سمة شخصانيَّة مميَّزة: فالانسان لا يُبصر فقط عناصر العالم الخارجي كما لا ينفعل بها تلقائيّاً او آليّاً، ولكنّه يتوق في مُجمل موقفه من العالم، الى إثبات وجوده وتأكيد «ذاته الخاصّة» لأنَّ طبيعة كيانه تُحتِّم عليه ذلك. ولا شَكَّ أنَّ الانسان يملك طبيعة مختلفة عن طبيعة الحيوان تتضمَّن ملكة التقرير الذاتي المبنيَّة على التفكير والتي تتجلَّى في إمكانيَّة اختيار العمل وتحديد مميِّزاته.

وتُسمَّى هذه الملكة حرية الاختيار وهي التي تُمكِّن الإنسان من السيطرة على زمام نفسه وعلى محيطه. ألا يَعتبر المثل اللاتيني الشخص «Sui iuris» ؟، تتفرَّع عن هذه الصفة ميزة أخرى تجعل الشخص مُغلَقاً على الآخر «alteri incommunicabilis» إنه كائن مُغلَق لا يقبل الإستلاب ولا يُمكن المَساس بداخليّته وحريّة اختياره. فأنا عندما أختار او أُقرِّر أفعالي لا أحد يستطيع أنْ يُريد مكاني أو يستبدل فعلَ إرادتي بفعل إرادته. وقد يحصل أنْ يتمنّى احد بإلحاح أنْ أريد ما يُريده، ولكن يظهر في هذه الأثناء، وبشكل أفضل، الحدّ الذي يستحيل اجتيازه بينه وبيني، حدّ تُعيّنه حُرِّيَّة الإختيار بوضوح تام. إنَّ بوسعي أنْ أرفض ما يتمنّى أحدُ الناس أنْ أريدَه، فبهذا مُغلَق ويفترض أن أكون مستقلاً بأعمالي ولا غرو أن يستند التعايش الإنسانيّ الى هذا المبدأ وأنْ تعود التربية والثقافة إليه ايضاً.

في الواقع، ليس الإنسان ذاتاً فاعلة فقط، بل قد يغدو أحياناً موضوع فعلٍ مُقابِل. فنحن نجد أنفسنا في كلّ لحظة في مواجهة أعمال يتعلّق موضوعها بالغير، وسيدور البحث غالباً في هذا الكتاب الذي يبحث في الأخلاق الجنسيَّة، حول أعمال من هذا النوع. وبديهيٌّ القول بأنَّ المرأة تُشكِّل في العَلاقات الجنسيّة موضوع بعض أعمال الرجل كما يُشكِّل الرجل بدوره موضوع أعمال مماثِلة من قبل المرأة. فلذا اقتضى أنْ نتفحَّص، ولو باختصار، حقيقة الذات الفاعلة وحقيقة من تتجه نحوه الفاعليَّة اي موضوع العمل. نحن نعلم أنَّ فاعلِ العمل وموضوعه هما شخصان كلاهما، ويجدر بنا الآن أنْ نُحلِّل بعناية المبادىء التي على الشخص التقيُّد بها في عمله عندما يتخذ شخصاً آخر موضوعاً لفاعليَّته.

٢ ـ المعنى الأوَّل لكلمة «إستمتع»

يبدو ضرورياً أنْ نُحلِّل بعمق كلمة «إستمتع» فهي ترمز الى شكل معينٍ من أشكال العمل الموضوعيَّة. إستمتع تعني: إستعمل، أو بعبارة أخرى، إستخدم موضوع عمل كوسيلة لبلوغ هدف ما. فهدف الفعل أو العمل هو دائماً ما نعمل بوحيه، ويتضمَّن أيضاً وجود الوسائل التي ترتبط بالهدف وبالذات الفاعلة أيضاً. ولا يُمكن أنْ يكون الأمر غير ذلك لأنَّ من يعمل يستخدم وسائل معلومة لبلوغ هدفه. وتُوحي عبارة «إستخدم» ذاتها بتبعيَّة

العلاقة بين الوسيلة والذات الفاعلة وهي علاقة تُناهز الاستعباد: اذ إنَّ الوسيلة تخدم الهدف والفاعل معاً.

لا شكَّ أَنَّ بإمكان هذه العلاقة أَنْ تقوم ويجب أن تقوم بين الشخص الإنساني وبين مختلف الأَشياء التي ليست سوى أَفراد من جنس ما. ومن المسلَّم به أَنَّ الإنسان كائن يستخدم في نشاطاته العالَم المخلوق ويستغلّ ثرواته بُغية الوصول الى أهداف يُحدِّدها لنفسه لأنه هو وحده يفهمها ويفقه معناها. ويُعتبر موقف الإنسان هذا تجاه ثروات عالَم المادَّة ذات الأَهمِّيَّة الاقتصاديَّة او تجاه الطبيعة الحيَّة التي يمتلك طاقاتها وقيمها، موقفاً محقَّاً وعادلاً يقتضي به فقط ألَّا يُبدِّد ثروات الطبيعة فيستغلّها باعتدال لا يُكبح من ناحية نموّه الشخصي، ويضمن من ناحية أُخرى التعايش العادل والمسالِم بين مختلف المجتمعات الإنسانيَّة. ويقتضي بالإنسان أيضاً ألَّا يُلحق الأذى بالحيوانات وألَّا يُعذِّبها عندما يستخدمها لأَنها كائنات متمتِّعة بالحساسيّة وتستشعر الألم والتنكيل.

يسهل على كل إنسان طبيعيٍّ عاقل أَنْ يفهم جميع هذه المبادىء البسيطة والعامّة. ولكنَّ المسألة تُطرَح بشأنها عندما يقصد تطبيقها على العلاقات بين الناس. فهل لنا الحقّ في استعمال الشخص كوسيلة ومعاملته من هذا المُنطلَق؟ لا ريب أَنَّ هذه المسألة شاسعة ومتشعِّبة وتشمل عدداً كبيراً من حقول الحياة والعلاقات الإنسانيَّة. فلنأخذ مثلاً تنظيم العمل في المعمل او علاقة القائد بالجندي في الجيش أو أخيراً موقف الأهل من ولدهم

في العائلة. ألا يستعمل ربُّ العمل شخص العامِل ليبلغ أهدافه الخاصَّة؟ ألا يستخدم القائد جنوده وتابعيه ليُحقِّق بعض الأهداف العسكريَّة التي لا يعرفها في الغالِب أحد سواه؟ ألا يستعمل الأهل أطفالهم أيضاً لتحقيق غايات التربية التي يسعون إليها؟ ومع هذا نرى أنَّ العامِل والجندي هما بالغان ولا يَسعنا أنْ ننكر أيضاً أنَّ الطفل يتمتَّع، حتى قبل ولادته، بشخصيَّة كيانيَّة رغم أنَّه لا يُفترض به أنْ يحصل على عدد المميِّزات التي تُعينُ شخصيَّته البسيكولوجيّة والأخلاقيَّة إلَّا تدريجيّاً.

وسنجد أنفسنا نطرح نفس المسألة عندما سننبري لمعالجة العلاقات بين الرجل والمرأة التي تُشكِّل لحمة كافّة اعتبارات الأخلاق الجنسيَّة، كما أنَّنا سنعي مختلف هذه الاعتبارات باضطراد خلال سائر مراحل تحليلنا. أفليست المرأة أداة أو وسيلة يَستخدمها الرجل ليبلغ غاياته وهي غايات مطلوبة في الحياة الجنسيّة؟ ألا تَعتبر المرأة من ناحيتها الرجل وسيلة تُمكِّنها من بلوغ غاياتها الشخصيَّة؟

سنقتصر حاليّاً على هذين السؤالين اللذين يُثيران مسألة أخلاقيَّة مهمّة. إنَّها مسألة أخلاقيَّة لا نفسانيَّة لأنَّ الشخص لا يستطيع أنْ يكون للغير الاّ وسيلة. وهذا يجعلنا نكتشف ازدواجيَّة داخليَّته كفاعل مُفكِّر وقادر على تعيين ذاته وتحديدها، وهو قادر بالتالي على تحديد أهدافه الخاصَّة. غير أنَّ معاملة الشخص كوسيلة فقط تمُسُّ جوهر ذاته كما تمُسُّ حقَّه الطبيعي. وينبغي أن

تكون أهداف الكائن العاقل أهدافاً خيّرة حقاً لأنَّ السعي الى الشر يُناقض طبيعته العقلانيَّة. هذا هو معنى التربية خاصَّةً ومعناها في التربية المتبادَلة عامّة. والمقصود هو البحث عن غايات حقَّة أي عن خيرات تستلهمها أهداف العمل ثم إيجاد السُبل التي تُؤدّي إليها وتُعيِّنُها.

لكنه من غير المسموح به أنْ نُعامل الشخص كوسيلة وبخاصَّة عندما يتعلَّق الأمر بأولاد يافعين. ولهذا المبدأ قيمة مطلقة وشاملة. فلا أحد يملك حقَّ استخدام الشخص واستعماله كأداة حتى ولا الله خالقه. إلاَّ أنّه يستحيل أنْ ينتج هذا الأمر عن الله لأنَّه وهب الشخص بمنحه طبيعة عاقلة حرَّة، القدرة على تحديد أهداف عمله مستبعداً بهذا إمكانيَّة تحويله الى أداة عمياء تخدم غايات الغير وتمتثل له. وبالتالي عندما ينوي الله توجيه الإنسان نحو بعض الغايات، فإنَّه يُعلمه بها أولاً حتى يستطيع أنْ يتبنَّاها ويتبعها بحرية واقتناع. وفي هذا يكمن منطق الوحي العميق، إذ إنَّ الله يسمح للانسان بمعرفة الغاية الفائقة الطبيعة، لكنه يترك لإرادته حقَّ التقرير بالسعي الى هذا الهدف واختياره. فلذا لا يُخلِّص الربُّ الإنسان إلاَّ بمشاركته الحرّة. هذه هي الحقيقة الأَوَّليَّة، وبيانها أنَّ الكائن الانسانيّ لا يقدر أنْ يكون وسيلة عمل كسائر الوسائل الأُخرى، لأنَّ هذه الحقيقة هي تعبير عن نظام الأخلاق الطبيعي ويكتسب الإنسان بفضلها مُميِّزات شخصانيّة يقتضيها نظام الطبيعة المتضمِّن أيضاً كائنات تتميَّز بدورها

بمواصفات الشخص. وسيكون من المفيد هنا التنويه بأنَّ «كانط» صاغ في نهاية القرن الثامن عشر مبدأ هـذا النظام الأخـلاقي الأصيل الذي يتبلور في الإلزام التالي: «إعمل بطريقة لا تجعلك تُعامِل شخصيَّة الغير أبداً كوسيلة فحسب، بل عامله دائماً وفي نفس الوقت كغاية لعملك». يأمر هذا المبدأ الشخصاني بما يلي: «إذا ما اتخذت الشخص موضوعـاً لمسلكك ينبغي ألَّا تُعـامله كوسيلة او كأداة فقط، بل عليك أنْ تعتبره أيضاً من واقع نفسه او، على الأقلّ، من واقع غايته الخاصَّة». نجد صيغة هذا المبدأ في أساس كلِّ حرّية أُجيد فهمها وخاصَّة في حرية الضمير.

٣ ـ «أحبَّ» في مقابل «استعمل»

لم تعـطنا اعتبـاراتنا السـابقة بشـأن المعنى الأول لكلمـة «إستمتع» سوى حلٍّ سلبيٍّ لمسألة الموقف من الشخص. فنحن لا نستطيع إستعمال الشخص لأنَّ دور الأداة العمياء يتعارض مع طبيعته المميَّزة.

ولدى بحثنا عن حـلّ مرضٍ لهـذه المعضلة نرى الحبّ يرتسم او يطلّ صريحاً كأنه العائق الأوحد لأن يكون الانسان وسيلة او آلة، لأننا نعلم أنه يحقّ لكل إنسان أن يصبو بالمقابل لما نحن نصبو إليه. وحينئذ تتولّد هذه الرابطة الفريدة التي تجمعني بالسوى وهي رابطة الخير المشترك. ومن المؤكّد أنَّ على الشخص الذي يُحبُّني أنْ يُدرك هدفي ويُقرّه كخير ثم يتبنّاه ـ فيتولّد عندئذ

بيني وبينه رابط خاصّ يجمعنا: إنه رابط الخير المنطلِق من هدفنا المشترك. ولا ينحصر هذا الرابط بسعي كائنين الى هدف مشترك بل يتعدّاه الى الجمع بين الأشخاص من «الداخل» مشكّلاً بذلك نواة حُبٍّ أكيد؟ ولا يسعنا، على أيَّة حال، أن نتصوَّر وجود حُبّ بين شخصين دون وجود هذا الخير المشترك الذي يربطهما ويُحقّق من ثَمَّ الهدف الذي اختاراه معاً. يضع هذا الاختيار الشخصين على قدم المساواة ويستبعد بهذا سعي أحدهما إلى استعباد الآخر أو إخضاعه ويضمُّهما برابط الخير المتبادَل. ونحن نجد في الإنسان لدى اعتباره حاجة للخير أصيلة ودافعاً طبيعياً وميلاً خيِّراً، لكن هذا لا يُثبت بعد أنَّه قادر على الحُبّ، إذ إنَّنا نتبيَّن لدى الحيوان ظواهر غريزيّة مماثلة؛ غير أنَّ الغريزة لا تُؤكِّد وجود الحُبّ لديه. أمَّا لدى الإنسان فنجد هذه الملكة مرتبطة، على خلاف ذلك، بحُرِّيَّة الاختيار ويُحدِّدها استعداد الانسان للبحث عن الخير بوعي تام وبالتعاون مع أناس آخرين، كما يُميِّزها أيضاً استعداده الصادق للخضوع لهذا الخير مثلهم لأنَّ للأشخاص وحدهم شراكة في الحُبّ والانعطاف.

بيد أنَّ البشر لا يجدون الحُبَّ جاهزاً فيهم. أولاً، انه مبدأ أو فكرة يجدر بالناس أنْ يمتثلوا لها ليُحرِّروا سلوكهم من كلِّ طابَع نفعيّ «إستهلاكي» فلنعد ثانية الى الأمثلة الواردة آنفاً. يُوشك العامِل أنْ يُعامَل في علاقته بربّ العمل كوسيلة فقط، وهناك عدَّة تنظيمات للعمل ناقصة تشهد على ذلك. ولكن إذا ما وطَّد

ربُّ العمل والعامِل علاقاتهما بطريقة تجعلهما يستشفّان الخير المشترك الذي يخدمهما معاً، يزول عندئذ خطر معاملة الشخص بشكل لا يُلائم طبيعته ويمحو الحُبُّ من نفسيهما الموقف النفعيّ «الإستهلاكي» الخالص. لقد بسطنا هذا المثل كثيراً فلم نهتمّ إلاّ بجوهر المسألة، ونحن نرى الشيء نفسه في المثل الثاني، اي في علاقة القائد بالجندي، فإذا ما كان في أساس علاقاتهما موقف حُبّ قائم على بحثهما عن الخير المشترك كالدفاع عن الوطن أو أمنه يتلاشى عندئذ الشعور بالاستخدام او التبعيَّة. بإمكاننا الآن تطبيق ما ذكرناه على علاقة الرجل بالمرأة لأَنَّها تُشكِّل لحمة الأخلاق الجنسيَّة. هنا أيضاً يستطيع إستبعاد استعمال الشخص لأنَّه مشروط بعلاقة الأشخاص المشتركين في نفس الخير الذي اختاروه وخضعوا له. ولا مَحالة أنَّ الزواج هو المجال الأفضل لهذا المبدأ إذ إنَّ الرجل والمرأة يرتبطان فيه بطريقة تجعلهما «جسداً واحداً»، حسب عبارة سفر التكوين، أي «موضوعاً واحداً للحياة الجنسيَّة». ولكن كيف نمنع تحوّل أحد الفريقين الى أداة يتوسّلها الآخر لبلوغ أهدافه الخاصَّة؟ يجب على الشريكين، حتى يتفاديا ذلك أنْ يشتركا معاً في هدف واحد. ويتمثَّل هذا الهدف داخل الزواج في الإنجاب، والذريَّة والعائلة. كما يتمثَّل أيضاً في نضج العلاقات المتزايد بين الزوجين على جميع أصعدة الحياة الزوجيّة.

تفتح أهداف الزواج هذا السبيل أمام الحُبّ وتستبعد مبدئيّاً إمكانيّة معاملة الشخص كشيء او كوسيلة. ولكن علينا، حتى

نتمكَّن من تحقيق الحُبّ في إطار هذه المبادىء أنْ نتبحَّر بتفصيل في المبدأ الذي يُلغي إمكانيَّة اعتبار الشخص شيئاً او أداة وغنيّ عن البيان أنَّ غائية الزواج الموضوعيَّة لا تطرح حلاًّ ملائماً لهذه المسألة.

ويُقدِّم المجال الجنسي أكثر من أيّ مجال آخر فرصاً عديدة لاستخدام الشخص كشيء ولو بطريقة لا واعية. ويجب ألاَّ ننسى أنَّ مسائل الأخلاق الجنسيَّة تتجاوز مسائل الأخلاق الزوجيّة وتتناول عدَّة قضايا من الحياة العامَّة، كما تتناول أيضاً التعايش بين الجنسين. ينبغي للجميع، والحالة هذه، أنْ يتتبعوا بوعي ومسؤوليّة هذا الخير الأساسي المتمثِّل في تحقيق «الإنسانيَّة» او بالأحرى، في تحقيق قيمة الشخص الإنسانيَّة. ونرى، اعتباراً لعلاقة الرجل بالمرأة دون قصرها على الزواج أنَّ الحُبَّ يصبح استعداداً خاصّاً يتبلور في الامتثال للخير المتجسِّد في «الإنسانية»، ولا غنى عن هذه التبعيَّة في الزواج الذي لا يبلغ أهدافه إلاَّ على أساس المبدأ الذي يُمليه الاعتراف بقيمة الشخص في كامل الإطار الجنسي والذي يَخلق مسائل خاصّة في الأخلاق كما في علم الاخلاق، ويخلق أيضاً المسائل نفسها في الزواج وفي أشكال اخرى من علاقات التعايش بين الجنسين.

٤ ـ المعنى الآخر لكلمة «إستمتع»

ولكي نحيط بكلّ هذه المعضلات، يلزم أن نمعن النظر في المعنى الآخر الذي يعنيه فعل «استمتع». فهناك عدّة عناصر أو حالات إنفعالية عاطفيّة تُرافق تفكيرنا وأعمالنا الإراديَّة وتَبرز في الوعي أثناء العمل أو بعد إنجازه. إنها ظاهرات خاصّة وتتخلَّل رغم هذا بنية أعمال الإنسان وبكثير من القوّة والإلحاح أحياناً. وكان من الجائز أنْ يكون العمل الموضوعي باهتاً في حدٍّ ذاته وشبه غائب عن وعي الانسان، لو لم تُشر إليه حالات انفعاليّة وعاطفيّة متولِّدة عن معاناة أُحداث ملموسة. وإنَّ لهذه العناصر او الحالات بالاضافة الى هذا، قدرة التأثير على ما يُحدِّد بنية أعمالنا الموضوعيّة.

لن نُحلِّل الآن هذه المسألة في جميع تفاصيلها اذ ستُتاح لنا، فيما بعد، فرصة العودة اليها. سنكتفي اذن بلفت الانتباه الى القضيّة التالية: إنَّ للعناصر والحالات الانفعاليّة العاطفيّة التي ترتدي اهتماماً كبيراً في الحياة الداخليَّة، تلوناً إيجابياً او سلبيّاً أو لها بعبارة اخرى شحنة إيجابيّة أو سلبيّة. تتعينَّ الشحنة الإيجابيّة باللَّذّة أمَّا الشحنة السلبيّة فتتعينَّ بالعناء. وتتخذ اللَّذَّة تبعاً لطابَع التجربة الانفعاليّة العاطفيّة عدَّة أشكال أو تنوّعات، فتغدو إمَّا إشباعاً حسِّيّاً وإمَّا رضى عاطفيّاً وإمَّا أخيراً بهجة كبيرة وعميقة. كما يرتبط العناء أيضاً بطابَع الانفعال العاطفي الصادر عنه ثمَّ يبرز من خلال عدَّة أشكال متنوّعة كالإعاقة الحسِّيَّة مثلاً أو عدم الرضى العاطفي أو السويداء العميقة أخيراً.

وتكتسب هذه الانفعالات العاطفيّة غنىً وتنوعاً وزخماً مميّزاً وطاقة خاصّة كلّما كان الجنس الآخر موضوعاً لسلوكنا. فتُضفي هذه الانفعالات على السلوك حينئذ طابَعاً خصوصيّاً وحدّةً نادرة المثال. هذا هو على الأخصّ حال العلاقات الجنسيَّة بين الرجل والمرأة. لذا يظهر لنا المعنى الثاني بكلمة «إستمتع» بوضوح أكثر في هذا المجال. إستمتع، تعني أحِسَّ بلذَّة، بهذه اللَّذَّة التي ترتبط في أشكالها المختلفة بالفعل وموضوعه» إلّا أنَّ موضوع علاقات الرجل بالمرأة هو دائماً شخص ويغدو باستمرار مَنهلاً أساسيّاً للَّذّة ومورداً أوَّليّاً للشهوة.

وبديهيٌّ أنْ يكون شخص ما مورد إحساسات انفعاليّة وعاطفيّة لشخص آخر طالما أنَّ على الإنسان أنْ يكون لغيره موضوع عمل متعادِل، أي «شريكاً» متساوياً. يُرسِّخُ هذا التعاون بين ذات الفعل وموضوعه أسس الانفعالات العاطفيّة كما يُرسِّخ «طاقاتها» او شحناتها الإيجابيَّة في اللَّذَّة او السلبيَّة في العناء. غير أنَّه لا يجوز لنا الاعتقاد أنَّ اللَّذَّة الحسِّيَّة هي وحدها المعنيَّة في هذا الخصوص. فقد يُوازي هذا الاعتقاد عدم اعتبار قيمة العلاقات الطبيعيّة التي تحتفظ دائماً بطابَع إنساني هو طابَع العلاقات بين شخصين، حتى ولو كانت تلك العلاقات علاقات «جسدانيّة» خالصة. ولا نستطيع للأسباب نفسها أنْ نُقابل بين حياة الحيوان الحسِّيَّة وحياة الانسان، على الرغم من يقين وجود الحُبّ لدى الحيوان في أساس الإنجاب، أي في أساس المحافظة على الجنس واستمرار بقائه. لكنّه يظل لدى الحيوان في مستوى الطبيعة والغريزة اللَّصيقة به، بينما يُوجد لدى الانسان في مستوى الشخص

والأخلاق. وتنتج الأخلاق الجنسيّة عن إدراك الاشخاص لغائيَّة حياتهم وغائيَّة شخصيَّتهم المميَّزة. ولا شكَّ أنَّ مسألة المُتعة الأخلاقيَّة تبقى متَّصلة بالوعي كنقيض للحُبّ، ولقد رسمنا أُولى خطوط هذه المسألة عندما تكلَّمنا عن معنى كلمة «إستمتع» التي يَتَّسمُ معناها الثاني بنفس الأهميَّة الاخلاقيَّة. فعقل الانسان لا يستطيع فقط أنْ يُميِّز بين اللَّذَّة والألم بل يستطيع أيضاً أنْ يفصل بينهما ويعتبرهما هدفين مستقلَّين عن الفعل. تُطرَح أعمال الانسان عندئذ من زاوية اللَّذَّة التي يستشعرها وحدها، أو من زاوية العناء الذي يبتغي تجنُّبه. وإذا كانت الأفعال المتعلِّقة بشخص من الجنس الآخر تتمُّ فقط من هذه الزاوية، فلا يعدو الشخص أنْ يكون ساعتئذ أكثر من وسيلة بين يدي الذات الفاعلة. وتبدو مثل هذه الأفعال كثيرة في مسلك الإنسان ـ الشخص، لكنَّها لا تحصل في حياة الحيوان الجنسيَّة الغريزيَّة الهادفة فقط الى غاية الميل الجنسي أي الى الإنجاب والحفاظ على استمراريَّة الجنس. لا يسع اللَّذَّة الجنسيَّة أنْ تكون في هذا المستوى هدفاً قائماً بذاته. أمَّا الامر فيختلف لدى الانسان اذ نرى هنا بوضوح انبثاق الشخصيَّة والذكاء والأخلاق الشخصانيَّة في إطار الموقف المناسب حيال الشخص الذي يدخل هنا المعادلة في سياق اللَّذَّة والشهوة.

لا يُعقل أنْ يكون الشخص وسيلة فقط يستخدمها شخص آخر لبلوغ هدف اللذة او الشهوة الجنسيَّة. ويقودنا الايمان بشخصانيَّة الإنسان الى القَبول بمبدأ تبعيَّة المُتعة للحُبّ. ونحن لا نُفكِّر بالمُتعة قياساً الى المدلول الأوَّل فقط، وإنَّما قياساً الى المدلول الثاني أيضاً الذي

ينحصر اتّساع معناه في حدود الذاتيَّة. فاللَّذة هي، في الواقع، ذاتيّة وبوسع الحُبّ وحده أنْ يُنظِّمها داخليّاً ويرفعها الى مستوى الشخص. ويستبعد الحُبّ ايضا المُتعة بالمعنى الثاني للكلمة. ويفترض بالأخلاق حتى تؤدّي واجبها في مجال الجنس أنْ يُميِّز بوضوح بين الحُبّ والمُتعة مهما كانت مظاهر الحُبّ التي تتصف بها، في خضمّ المسالك المتعدِّدة والحالات التي تُقابلها. ومن الضروري حتى نُحسن التعمُّق في هذه القضيَّة أنْ نُباشر الآن في نقد النفعيّة من وُجهة نظر أخلاقيَّة.

٥ ـ النفعيّة على المحكّ

بناء على ما تقدّم، يجمل بنا أن نضع على المحكّ النفعيّة باعتبارها نظريّة مناقبيّة ومنهج مسلكيّ. وسنتطرّق لهذا البحث مراراً لأن النفعيّة هي إحدى مميّزات الانسان المعاصر وتحرّكاته في الحياة. ونحن لا نستطيع أنْ نُضفي هذه الروح أو هذا الموقف على الانسان المعاصر فقط إذ إنَّ النَّفعيَّة شكّلت خلال جميع العصور تيَّاراً ارتبطت به حياة الأفراد والجماعات. بيد أنَّ النَّفعيَّة الحديثة حَدَّدت أهدافها بوضوح وصاغت مبادئها الفلسفيَّة بدقَّة فائقة.

يتحدَّر اسم النَّفعيَّة من الفعل اللاتيني «Uti» («إستعملَ»، «إستفادَ من») ومن الصفة «Utilis» («نافع»). وهي تُشدِّد طبقاً لمعناها الأصلي على منفعة العمل. فكلُّ ما يُولِّد اللَّذَّة ويستبعد العناء هو نافع، لأَنَّ اللَّذَّة هي عامل السعادة الإنسانيَّة الجوهري. ويكون الإنسان سعيداً، تبعاً لمبادىء النَّفعيَّة، عندما يعيش حياة راضية هانئة،

كما أنَّ بإمكان اللَّذَّة أنْ تتخذ عدَّة أشكال بمقدار ما تنطوي عليه من تنوُّعات. غير أنَّ الأمر لا يهمُّ كثيراً رغم اختلاف اللَّذَّات وتفاوتها على الصعيدين الروحي والجسدي. لكن محبِّذ النَّفعيَّة لا يعتدّ إلَّا باللَّذَّة كلذَّة لأنَّ نظريَّته في الإنسان لا تسمح له باكتشاف ثُنائيَّة الطبيعة البشريَّة في محور المادَّة والروح اللَّذين يُشكِّلان كائنا ـ شخصا يعود الفضل في خصوصيَّة فردانيَّته الى روحانيَّة نفسه المتسامية. الانسان، في نظر النفعيّ، كائن متمتِّع بملكة التفكير والحساسيَّة التي تجعله يرغب في اللَّذَّة ويرفض العناء. وقد أُعطي الانسان ملكة التفكير اي العقل، ليُوجِّه عمله بطريقة تؤمِّن له أقصى قدر من اللَّذَّة وأدنى مُعدَّل من العناء. يضع النفعيّ هذا المبدأ في أساس الأخلاق الإنسانيَّة فلا يقضي فقط بضرورة تطبيقه على صعيد الفرديَّة الأنانيَّة وإنَّما يدعو أيضاً الى اعتماده ضمن المجتمع الانساني عامَّة.

يبدو هذا المبدأ للوهلة الأُولى عادلاً بقدر ما يبدو مشوِّقاً. ويظهر من الصعب التخيُّل بأن يتمكَّن الناس في حياتهم الفرديَّة او الاجتماعيَّة من البحث عن العناء بدل اللَّذة. لكنَّ التحليل العميق لا يلبث أنْ يكتشف وَهَنَ هذه الطريقة في التفكير وضعف القاعدة التي ترتكز إليها. ويَكمن خطأ النَّفعيَّة في اعتبار اللَّذَّة الخير الأوحد، بينما هي في جوهرها أمرٌ هامشيٌّ ثانوي لا يصلح معياراً للحكم على جودة الأعمال او رداءتها. ولسنا هنا في موقف من يجهل أنَّ ما تمليه علينا الأخلاق يرتبط غالباً ببعض العناء او يقتضي العدول عن لذَّة ما. فاللَّذَّة والعناء يرتبطان دائماً بفعل عيني ولا يسعنا تقييمهما قبليّاً مثلما يزعم النفعيّون.

وسنحصر اهتمامنا هنا في قضيَّة واحدة، هي القضيَّة التي أثارها مُناهض النفعية الشهير «امانويل كانط» الذي نوهَّنا بنظريَّته خلال حديثنا عن الإلزام الخلقيّ. يدعو «كانط» الى الأخذ بمبدأ اعتبار الشخص غاية لا وسيلة مُفنِّدا بذلك أبرز مفاهيم النَّفعيَّة وفاضحاً مبادئها الواهية. إن اعتماد اللَّذَّة كخير أوحد وهدف أخير يُؤدِّي الى تكريسها كغاية أكيدة وطاغية، ويتحوَّل الشخص عندئذ مجرَّد وسيلة عابرة. فأنا اذا ما أخذت مثلاً بمبادىء النَّفعيَّة أكون قد اعتبرت نفسي بالضرورة فاعلاً يبغي الإستشعار بأكبر قدر ممكن من الأحاسيس والتجارِب الإيجابية، كما أكون قد اعتبرتها أيضاً أداة أو موضوعاً قد يُستعمل لإثارة نفس الأحاسيس لدى الآخرين. فلا مفرَّ لي إذاً من اعتبار الشخص وسيلة أتوسَّلها لبلوغ أقصى اللَّذَّة الممكنة.

إن روح النَّفعيَّة وموقفها، سيُؤثِّران بلا ريب، على عدَّة مجالات من مجالات الحياة وعلى العلاقات الإنسانيَّة، لكنَّ المجال الجنسي يبد مهدَّداً أكثر من سواه. المبادىء النَّفعيَّة، هي في الواقع، خطيرة، لأنن لا نرى، انطلاقاً منها، كيفيَّة بناء علاقات التعايش بين الجنسين على صعيد الحُبّ الصحيح، ولا كيفيَّة تخليصهم من خطر اعتبار الشخص وسيلة لا غاية. تظهر النَّفعيَّة وكأنها منهج أنانيّ يمنعنا من الانتقال الى غيريَّة فعليَّة. فمبدأ أقصى اللَّذَّة او «السعادة» يتضمَّن تناقضاً داخليًّ عميقاً، اذ ليست اللَّذَّة، بحكم جوهرها ذاته، سوى خير حالي و ا يُعنى بها غير الفاعِل المعلوم المغلَق المنعزل عن ذوات الآخرين. وطا

أنَّ هذا الخير هو قاعدة الأخلاق الوحيدة، فلا مجال للذهاب الى أبعد من حدود الذاتيَّة الضيّقة.

لا يُمكننا أنْ نُكمِّل هذا الموقف إلاَّ بغيريَّة مظهريَّة. فإذا سلَّمت بمبدأ خَيريَّة اللَّذَّة يُصبح لزاماً عليَّ أنْ أهتمَّ بتوفير أقصى اللَّذَّة للشخص الآخر أيضاً، وإلاَّ أعتبر تصرُّفي أنانيَّة لا جدل فيها. لكنَّني لا أُقدِّر عندئذ لذَّة الغير إلاَّ من خلال لذَّتي الخاصَّة لأنني أُستمتع بإحداثها في نفسه. اما إذا بطل شعوري بهذه اللَّذَّة او إذا لم تعد تنتج عن «حسابي للسعادة» (عبارة يستعملها النفعيُّون كثيرا) فلا أعود أُحِسّ بضرورة لذَّة الغير او بخيريَّة طابَعها، فأسعى عندئذ الى القضاء عليها لأنَّ لذَّتي لم تعد تتعلَّق بها (ولأنني أُصبحت لا مبالياً بها فلا أُعيرها أيَّ اهتمام يُذكر. نرى جيّداً كيف أنَّ الموقف الذاتي من مفهوم الخير (خير = لذَّة) يُؤدي توّاً - وربما بطريقة لا واعية - الى الأنانيّة البغيضة. ولا نجد مخرجاً لهذه الأنانيَّة إلاَّ في الاعتراف، خارج حدود اللَّذَّة، بالخير الموضوعي الذي يستطيع أنْ يجمع الاشخاص ويُوحِّد في ما بينهم لاتّصافه بطابَع الخير العام. هذا هو اساس الحُبّ الصحيح الذي يُوثِّق عُرى الاتصال بين الناس ويسمح لهم بالتحرّر من ذاتيّتهم ومن حتميّة الأنانيَّة الناجمة عنها.

يستطيع النفعيّ أنْ يُقابل صيغة الحُبّ هذه باعتماده مبدأ الانسجام بين الأنانيَّات، ولكنه انسجام مشكوك فيه لانتفاء وجود المخرج الصالح في حدود أنانيَّة الذات. فهل بوسعنا تحقيق الإنسجام بين أنانيَّات مختلفة؟ هل نستطيع، في المجال الجنسي مثلاً، أنْ نُحقق

الإنسجام بين أنانيَّة المرأة وأنانيَّة الرجل. نستطيع حتماً القيام بذلك، طبقا لمبدأ «أقصى اللَّذة لكلا الشخصين»، لكن تطبيق هذا المبدأ لا يُخرجنا أبداً من حلقة الأَنانيَّات المفرغة التي تبقى على ما كانت عليه سابقاً سوى أنَّ أنانيَّة الرجل والمرأة تُصبح مفيدة للإثنين معاً. وعندما تضمحلّ الاستفادة المشتركة والنفع المتبادَل لا يظلُّ هناك شيء من هذا الانسجام كلِّه. يتلاشى الحُبّ وقتئذ وتنتفي حقيقته الموضوعيّة لأنَّه يُصبح مفتقراً الى ذلك الخير الموضوعي الذي لا قوام له بدونه. الحب هو في هذا المفهوم، اقتراح أَنانيّات متّحدة بطريقة تطمس كراهيَّتها فلا تتناقض واللَّذَّة المشتركة. إنَّه مظهر يتمّ الاحتفاظ به بعناية لئلَّا تنكشف حقيقة خلفيَّاته فتظهر إذّاك الأَنانيَّة الجشعة ويبرز دور الوسيلة المتلبِّس بغائيَّة الشخص المصطنعة.

هكذا تستبدل النفعيَّة الحُبَّ الحقيقي بعلاقة غريبة، فيسعى كلا الشخصين الى حماية أَنانيَّته الخاصَّة ويتقبَّل في الوقت نفسه خدمة أنانيَّة الغير لتُتاح له فرصة إسداء الخدمة لنفسه، وهو لا يرتضي المبادَلة إلاَّ على أساس هذا الشرط. ينحدر الشخص هنا أيضاً الى دور الوسيلة والأداة. إنها لضرورة مؤلمة وتكاد تكون على نقيض وصيَّة المحبَّة لأَنها تستند الى المعادلة التالية: «عليَّ أنْ أَعتبر نفسي أداة ووسيلة ما دمت أَعتبر الغير على الوتيرة نفسها».

٦ ـ وصيَّة المحبَّة والشرعة الشخصانية

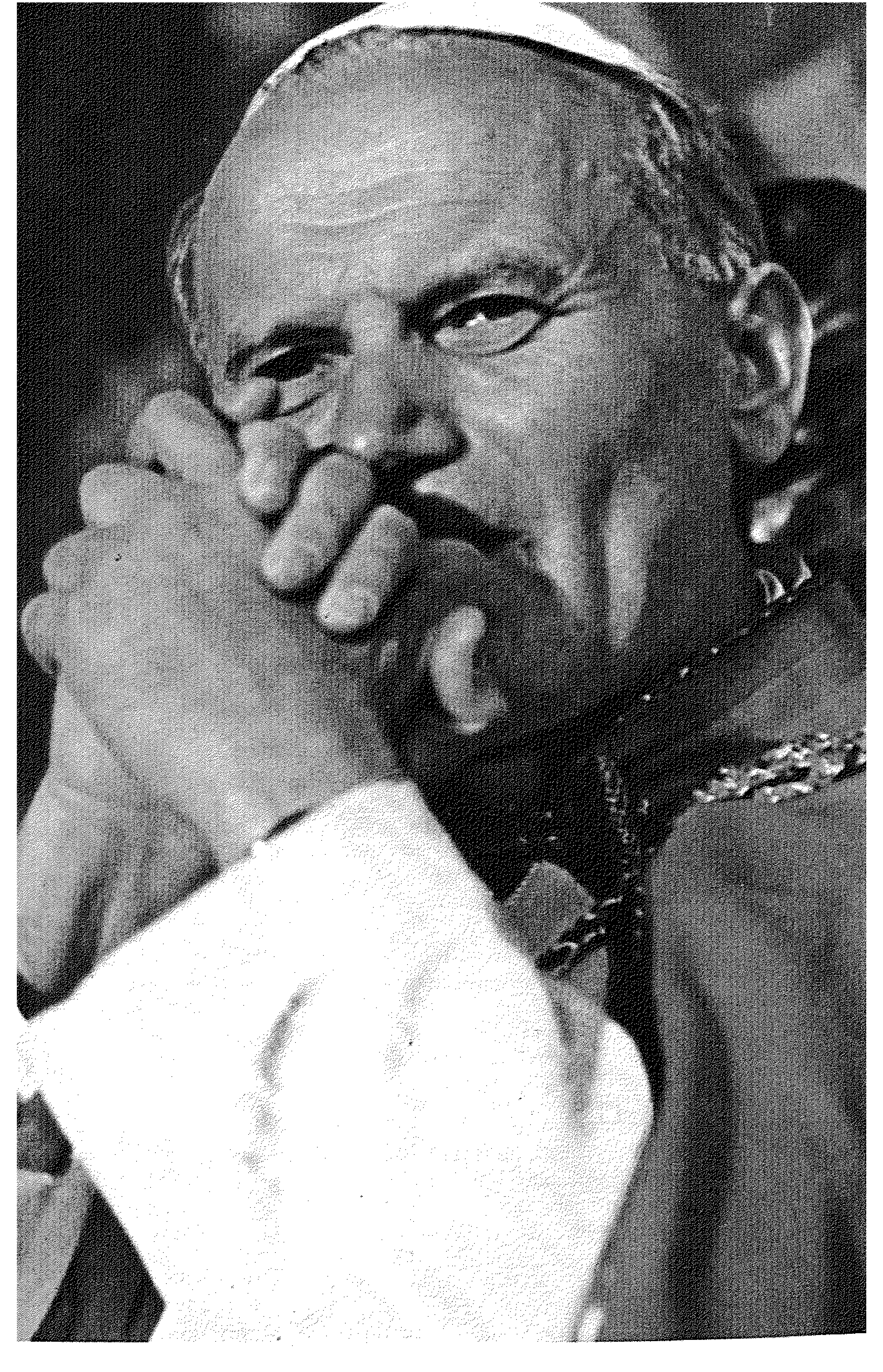
إنّ وصيَّة الانجيل تحتّم على الانسان ان يحبّ قريبه وأقرانه وبالتالي أن يحبّ الانسان. وبما أنّ الله هو الذات الأمثل، فالمحبة تعنيه تعالى بالأولى. ومن البديهيّ أن عالم الأشياء هو غير عالم الانسان الذي هو الأسمى ومخلوق على صورة الله. تتعارض هذه الوصية الشخصانيَّة مع مبدأ النفعيَّة الذي يعجز عن تأمين الحُبّ في علاقات الناس والأشخاص. غير أنَّ هذا التعارض يبقى غير مباشر لأن وصيَّة المسيح بالمحبّة لا تُعبِّر بدلالة واضحة عن المبدأ الذي يسمح بتحقيق الحُبّ في العلاقات الإنسانيَّة. لكنَّها تتقرَّر على صعيد آخر وتُشكِّل مقياساً ثابتاً ودائماً، وهي لا تعني نفس الشيء مباشرة بل إنَّها تتحدَّث عن الحُبّ الشخصاني بينما يُحدِّد مبدأ النفعيَّة اللَّذَّة كأساس للعمل وتنظيم النشاطات الإنسانيَّة، وهو يحول بيننا وبين الحُبّ الصحيح لأنه يدفعنا الى استعمال الشخص كوسيلة لبلوغ اللَّذَّة القصوى.

إنَّ مبدأ النَّفعيَّة ووصيَّة المحبّة يتعارضان لأنَّ هذه الوصيّة تفقد على ضوء هذا المبدأ معناها. لكن هذا لا يمنع ارتباط مبدأ النفعيَّة بسُلَّم قِيَم معيَّنة. فليست اللَّذَّة في هذا المقياس القيمة الوحيدة فقط، بل هي أيضاً أسمى القِيَم وأفضلها. إلَّا أنَّه إذا كان على وصيَّة المحبَّة وعلى المحبَّة نفسها أنْ تحتفظا بمعناهما الكُلِّي فمن الضروري أنْ نُعيدهما الى مبدأ آخر غير مبدأ النفعية أي الى مبدأ قِيَم صحيحة ومقياس شخصانيّ صحيح. فالشخص لا يتَّفق مع الاستعمال ولا يصحُّ استخدامه

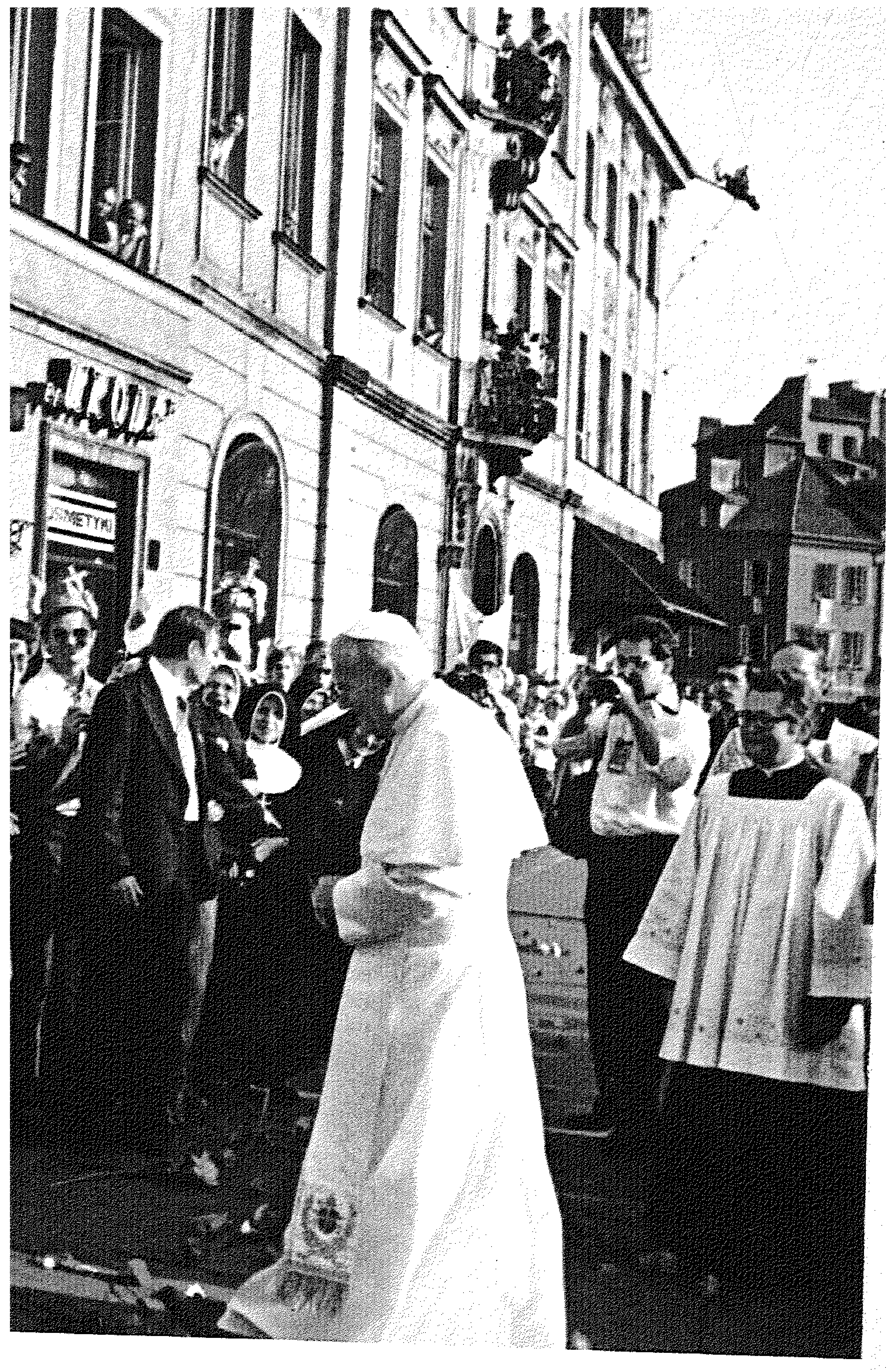
كموضوع مُتعة لأنه خير، وبوسع الحُبّ وحده أن يُملي عليه الموقف المناسب حياله، وهذا فحوى وصيَّة المحبَّة.

واذا اعتمدنا الدقة نقول: إنَّ هذه الوصيَّة تستند فقط على هذا المقياس من ناحيتيه، السلبيّة والايجابيّة. فهي ليست اذاً مقياس شخصانيٍّ بالمعنى الدقيق، وإنما نتيجة له، اذ إنَّ المقياس الشخصاني مبدأ يُشكِّل اساس وصيَّة المحبة على خلاف مبدأ النفعيَّة. فيجب اذاً أن نبحث عن أساس وصيَّة المحبَّة في سُلَّم قِيَم مغاير لسُلَّم النَّفعيَّة، أي في مرتبة أخرى من القِيَم. وذلك لا يكون إلَّا في سُلَّم قِيَم شخصانيَّة حيث تُعتبر قيمة الشخص دائماً فوق قيمة اللَّذَّة. (ولهذا السبب لا يُمكن أنْ نُخضع الشخص للَّذة ونستخدمه كوسيلة لبلوغها.)

وأمَّا الصيغة الصحيحة للوصيّة الإنجيليّـة فهي: «أحبب الشخص» بينما صيغة المقياس الشخصاني هي: الشخص خير يُشكِّل الحُبُّ وحده الموقف الملائم حياله». فالمقياس الشخصاني اذاً يُبرِّر الوصيّة الانجيليّة، التي يُمكن اعتبارها بالتالي مع تبريرها مقياساً شخصانياً وهي كوصية تقضي بشكل من الأشكال العلاقة بالخالق وبالناس كما تقضي بموقف معين حيالهما يتفق مع الشخص ومع القيمة التي يمثلها، فهو إذن موقف يتصف بالنزاهة التي تتجاوز حدود النفعية فتتحكم بها دون أن ترفضها: فوصية المحبة تتضمن كل ما هو نافع بنزاهة في العلاقات بالشخص الإنساني. ويقضي المقياس الشخصاني من ناحيته بعدالة العلاقة الانسانيَّة. ولا شك أنَّ نظام العدالة هو أثبت وأشمل من نظام المحبّة لكن المحبَّة تختلف بجوهرها عن العدالة



صلاة تأمّل ومحبة!..



قداسة البابا يدخل كاتدرائية فارصوفيا وسط حشد من المؤمنين.

وتتفوَّق عليها. فالعدالة تُطبَّق على الاشياء(خيرات مادِّيَّة او أخلاقيَّة كالسمعة الحسنة مثلاً) ولا تعني الأشخاص إلاَّ بصورة غير مباشرة، بينما يعنيهم الحُبُّ مباشرة، ويتناول تأكيد قيمة الشخص بذاته. وسنحاول خلال مصنّفنا أنْ نتبينَّ ماهيّة المحبَّة الشخصانيَّة التي تأكَّدْنا من قيمتها وتفوقّها على قِيَم النفعيّة الزائفة.

إنَّ هذا التقارب بين المحبَّة والعدالة مهمٌّ جدّاً على صعيد العلاقات الجنسيَّة ويُفسح المجال هنا لتحديد تصوّر الحُبّ العادل تجاه الشخص، أي تصوّر حُبّ مستعدّ دائماً لمنح كلّ إنسان ما يستحقّه. فقد يغدو الحُبّ الجنسيّ غير عادل أحياناً بسبب ارتباطه بمبدأ النَّفعيَّة وارتكازه على تفسير حسِّيّ مغلوط.

ويفرض هذا التفسير ذاته بسهولة أكبر بقدر ما تدفعه العناصر الشهوانيَّة والعاطفيَّة نحو اللَّذّة طبيعيَّاً فيسهل عندئذ الانتقال من الإحساس باللَّذّة الى طلبها لذاتها أي الى اقرارها كقيمة سامية وقاعدة للمسلك الاخلاقي. وفي هذا يكمن جوهر انحرافات الحُبّ بين الرجل والمرأة.

وحتى لا يُؤدّي بنا المطاف الى الخلط بين مجال الجنس وتصور «الحُبّ» الصادق ينبغي أنْ نُشير الى أنّ هذا الأخير يرتكز على المعيار الشخصاني بينما يرتكز الآخر على معيار النفعيَّة. فاذا كُنّا نرغب اذن في إيجاد حلول مسيحيَّة لمسائل الأخلاق الجنسيَّة، يجدر بنا أنْ نبحث عنها في المقاييس الشخصانية المرتكزة على وصيَّة المحبَّة.

ويبدو وفي نهاية هذا البحث نافعاً أَنْ نُذكِّر بالتمييز الذي أثبته القديس أغسطينوس بين «uti» و .«frui»

فهو يُميّز بين موقفين، يتجسّد أَوّلها في السعي الى اللَّذّة وحدها بصرف النظر عن موضوعها أو مادَّتها، انه «uti» ، والآخر وهو «frui»

يجد البهجة في طريقة معاملة الموضوع تبعاً لمقتضيات طبيعته. ووصيَّة المحبَّة هي التي تُرشدنا إلى هذا الـ «frui» في العلاقات بين الاشخاص من الجنسين.

تفسير الميل الجنسي

٧ ـ غريزة أم دافع؟

لقد سعينا حتى الآن الى تحديد مركز الشخص في سياق خاصّ هو السياق الجنسي إلاّ أنَّ هذا السياق لا يقف عند حدود التفاوت «الثابت» بين الأجناس، بل ينطوي أيضاً على مشاركة فعليَّة في النشاطات الإنسانيَّة من خلال عنصر حيويّ وثيق الاتصال بالاختلاف الجنسي ولكن هل علينا أنْ ندعو هذا العنصر غريزة أم دافعاً؟

يتناول التمييز كلمتين تتمتّعان أصلاً بنفس المعنى. فكلمة غريزة تعني بالأصل «حثَّ، حرَّض، حرَّك» بِمَّا يُضفي عليها معنى الدافع. لكنَّ التواردات العاطفيَّة التي تُرافقها غالباً تجعل الكثيرين يُسمّونها بالطابع السلبي. فالانسان يحسُّ بحرّيته وقدرته على تقرير مصيره، ويرفض بالتالي كلَّ ما يَمسُّ هذه الحرّية.

نحن نفهم بالغريزة عادة طريقة تصرُّف أو مسلَك عفويّ لا يخضع أصلاً لأعمال الفكر. هذا يعني أَنَّ وسائل العمل الغريزي تتعينً دون أيّ تفكير بالعلاقة مع الهدف المرجو تحقيقه. وليس هذا التصرُّف تصرُّفاً نموذجيّاً لدى الإنسان الذي يتمتّع بملكة التفكير بعلاقة الوسائل بالهدف، فيختارها بوعيه ويوافقها مع أهدافه على عكس الحيوان الذي لا حول له ولا طول في تقريرها وتكييفها مع المواقف والظروف. فالإنسان قادر إذاً على القيام بأَعمال تتجاوز الغريزة، وفي هذا نجد

معنى الأَخلاق وأساسها لأنَّ الغريزة وخاصَّة الغريزة الجنسيَّة لا تُشكِّل المصدر النهائي والجوهري لكافَّة أعمال الإنسان وتصرّفاته.

وتجدر الإشارة الى أَنّ هناك أصلاً تطابقاً في المعنى بين كلمة «دافع» وكلمة «غريزة»، لكنَّ كلمة دافع لا تُثير كما ذكرنا، الحساسيّة ذاتها. فلذا هي مؤهَّلة أكثر من غيرها لتطبَّق في مجالات التصرُّف الإنساني.

نُترجم الدافع أَيضاً، بلفظة «ميل». ونحن عندما نتكلَّم عن الميل الجنسي لا نُفكِّر داخليًّاً بمصدر المسلكيَّة الحتميَّة، «المفروضة» لكنَّنا نتكلَّم عن اتجاه، عن ميل لدى الإنسان مرتبط بطبيعته نفسها. الغريزة الجنسيَّة هي بمفهومها هذا اتجاه في الميول الإنسانيَّة الفطريَّة التي ينمو الإنسان في ظلِّها ويتكامل داخليًّاً.

ينعكس الميل الجنسيُّ اذن في أعمال الإنسان الذي يظلُّ قادراً على التحكُّم بتصرُّفاته ومسؤولاً عمَّا ينجم عنها على الصعيد الفردي والاجتماعي.

٨ ـ الميل الجنسي مزيَّة الفرد.

يتميَّز كلُّ كائن بفارق جنسه، ولا تُناقض ظاهرة الخنثيَّة هذا الواقع، كما أَنَّ الحالات المرضيَّة أو التشوُّهات الطبيعيَّة لا تتعارض مع شُموليَّة الطبيعة الانسانيَّة. كلُّ إنسان هو اذاً متميّز الجنس، ويُحدِّد انتماؤه الى أحد الجنسين اتجاهاً معيَّناً لكيانه يبرز في نموٍّ داخلي ملموس.

لكنَّ هذا الاتجاه لا يبرز في داخليَّة الإنسان فقط، وإنَّما يبرز أَيضاً في اتجاهه نحو الخارج فيتخذ طبيعيّاً (لا نتحدَّث هنا عن الحالات المرضيَّة أو المنحرفة) شكل ميل طبيعي معينً أو شكل انعطاف متَّجه نحو الجنس الآخر أي نحو مجموعة من المميِّزات البسيكوفيزيولوجيَّة التي يجعلها الانعطاف الجنسيُّ متوافقة، ويمنح المرأة والرجل بها إمكانيَّة التكامل المتبادَل. فالمرأة تفتقر لمميزات الرجل كما أَنّ الرجل يفتقر لمميزاتها. ويُمكن بالتالي لكلٍّ منهما أَن يُكمِّل الآخر لأَنَّه يحسُّ غالباً بقوة الحاجة الى هذا التكامل. واذا ما تفحَّص الانسان نفسه يُدرك من خلال هذه الحاجة نفسه ويُدرك أَيضاً ما تدعوه الفلسفة بعرضيَّة الكائن. لكن عامة الناس لا يذهبون بعيداً في تفكيرهم بواقع الجنس. غير أَنَّ الملامح البسيكوفيزيولوجيَّة تتمتَّع لديهم بقيمة خصوصيَّة مرتبطة ببنية الجنسين البسيكولوجيَّة. فهل يتولَّد الدافع الجنسيّ اذاً من فارق المميِّزات الجنسيّة أَمْ أَنَّ هذه تنبع من قيمة الدافع ذاته؟ من الملائم أَنْ نلزم حدَّ الطرف الثاني، فالدافع أثبت من المميِّزات البسيكوفيزيولوجيَّة ولو كان لا يَبرز بمعزل عن مؤثِّراتها.

ولا ينحصر الميل الجنسي، على أَيَّة حال في حدود الانعطاف نحو خاصِّيَّات الجنس الآخر لأَنَّ هذه الخاصِّيَّات لا تُوجد في المطلَق المجرَّد وإنَّما تتجسَّد في كائن عينيٍّ ملموس أَي في المرأة والرجل. وعندما لا يتجه الميل نحو مميِّزات الجنس الآخر ينبغي أَنْ نعتبره منحطّاً أو منحرفاً. وعندما يتحوَّل نحو شخص من نفس الجنس يُفسد اللواط طبيعته. ويبدو أكثر انحرافاً أيضاً عندما يضرب كشحاً عن ملامح

الإنسان الجنسيَّة، ويتركز على ملامح الحيوان. فالميل الجنسيُّ الطبيعي يتجه أَصلاً نحو شخص من الجنس الآخر وليس فقط نحو الجنس الآخر عامَّةً، وهو يُشكل بحكم اتجاهه منطلق الحُبْ وركيزته.

اذن يتَّسم الدافع الجنسي لدى الانسان بالاستعداد الطبيعي للتحوُّل الى حُبٍّ متسام، لأنَّ ظاهرة الحُبِّ خاصيَّة إنسانيَّة، أَمَّا الحيوان فتُسيِّره الغريزة وحدها.

لكنَّ الحُبَّ ليس فقط تبلوراً بيولوجيّاً وبسيكوفيزيولوجياً، وإنَّما يختلف عن الدافع الجنسي جوهريّاً وطبيعيّاً. ورغم تولُّده ونُمُوِّه انطلاقاً من هذا الدافع لا يمنع أَنْ يتكوَّن بفضل الأَفعال الإراديَّة التي تتمُّ في مستوى الشخص وحرِّيَّته. ولا يقتصر دور الميل على أفعال حاصلة بل يتعدّاها الى توفير مادَّتها في ما «يحدث» بتأثيره في داخليَّة الأشخاص. إلاَّ أَنَّ هذا الأَمر لا يَحرم الإنسان من القدرة على تقرير مصيره، فيَبقى الدافع اذاً تابعاً للشخص القادر على استعماله والتصرُّف به إراديّاً. لكنَّ هذا الواقع لا يُنقص شيئاً من قوة الدافع الجنسي بل يزيد، على العكس، من حدَّته وحيويَّته. بالطبع لا يملك الدافع هنا قدرة تعيين أفعال الانسان الإرادية، بَيد أَنَّه يستطيع استعمال الإرادة التي بإمكانها هي أَيضاً أَنْ تُسيِّره وتُخضعه لمشيئتها متجاوزة بذلك حتميَّة النظام البيولوجي. فلهذا يجب أَن نحكم على ظواهر الميل الجنسي استناداً الى الحُبِّ والأَفعال الناجمة عنه.

يبقى لنا أَنْ نتبينَّ الآن أَنَّ الميل ميزة خاصَّة بالجنس البشري بأكمله. وهي تعمل لدى كل فرد طبقاً لطبيعته واختلاف مقوِّمات

وجوده. ولا يسعنا مع هذا، أَنْ نُماثِل بين الدافع وظواهره، بل ينبغي أَنْ نأخذ بالاعتبار دوره البارز في علاقات التعايش بين مختلف الأشخاص والأجناس. فالتعايش هو جزء من الحياة الاجتماعيَّة لأنَّ الانسان كائن اجتماعيّ وذو جنس متميِّز. ويكمن عمل الأخلاق في رفع جميع ظواهر الجنس الى مستوى يَليق بالإنسان ويَليق بالتالي بخير المجتمع العام. ولا شكَّ أَنَّ الحياة الإنسانيَّة هي، في عدَّة مجالات، تربية مشتركة.

٩ - الميل الجنسي

إنَّ الميل الجنسيَ عند الانسان هو ضرورة حتميَّة، لأن وجود الجنس البشري مرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الميل. ولا يُمكن الاحتفاظ بوجود هذا الجنس إلاَّ بشرط خضوع الأزواج البشريَّة للدافع الجنسي الذي يُوفِّر، مثلما رأينا، مادة الحُبّ وماهيَّته. لكن هذا لا يحصل إلاَّ عرضاً لأنَّ الحُبّ هو في جوهره من نتاج حرية الاختيار، وبوسع الاشخاص أَنْ يرتبطوا بعاطفة متبادَلة دون أن يكون للدافع أثر في ذلك. فالحُبّ لا يُعينُ اذاً غائيَّة الدافع الداخلية إذ إن غايته الحقيقية تفوق الفرد وتتجاوزه الى وجود الجنس البشري الذي هو امتداد مستمرّ لوجوده.

هناك تشابه بين عالَم الانسان وعالَم الحيوان اي بين مختلف الأجناس البيولوجية. فالجنس البشري جزء من الطبيعة ويُؤمِّن وجوده بفاعلية الميل الجنسي. بيد أَنَّ الوجود هو الخير الاول والأساسي لكلّ

كائن وعنه تتفرَّع سائر الخيرات. فأنا لا أستطيع أنْ أعمل إلَّا بمقدار ما أُوجَد والجدير بالذكر أنَّ مختلف أعمال الانسان ونتاج عبقريته، وثمار قداسته ليست ممكنة إلَّا بقدر ما يوجد الانسان والعبقري والقديس. بداية الوجود هي بداية الكيان وهذه البداية تمرّ طبيعياً بالدافع الجنسي.

باستطاعتنا التأكيد أَنَّ الميل الجنسي قوة خصوصية في الطبيعة ولكننا لا نستطيع أَنْ نجزم في اقتصاره على المعنى البيولوجي وحده. وليس غريباً أنْ يتخذ الميل الجنسيّ معنى وجودياً لأنه وثيق الاتصال بوجود الجنس الانساني عامة ولا يقتصر فقط على فيزيولوجية الانسان او بسيكولوجيته. ولا بدَّ من الإشارة الى أَنَّ الوجود لا يُشكِّل موضوعاً خاصاً او ملائماً لأيّ علم طبيعي، بل إنه مفروض وموجود في كل موضوع يُعالجه العلم. الوجود نفسه هو موضوع الفلسفة الذي لها وحدها أن تعتني بمسألته ودراسة معطياته. فلذا نجد أَنَّ مهمة الفلسفة هي في بلورة نظرية شاملة حول الميل الجنسي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود الجنس البشري وله بالتالي طابع وجودي. إن هذا اساسي في تقدير أهمية الدافع تقديراً كبيراً في مجال الأخلاق الجنسية. وبما أنَّ الميل الجنسي يتمتع بالطابَع الوجودي ويتصل بالشخص الانساني نفسه، يجب أن يخضع لمبادىء تُلزم كلّ شخص باستعماله في إطاره الصحيح. وبالرغم من أنّ الدافع هذا هو في متناول الانسان، فعلى هذا الأخير ألاّ يستعمله أبداً خارج محبة شخص ما او ضد مصلحته.

ولا يسعنا، في أيَّة حال، أن نعتبر الدافع الجنسي أقلّ شأناً مر

الشخص او الحُبّ. فغايته الداخليّة هي في وجود الجنس الإنساني. وحُبّ الرجل والمرأة ينمو في حدود هذه الغائيّة وضمن إطارها، فيتولّد الحُبّ عندئذ من العناصر التي يُوفِّرها له الدافع ذاته. ولا يُعقل أن يتكوّن الحب طبيعياً إلاّ بقدر ما يتخذ شكلاً وثيق الانسجام مع غائيّة الدافع الجوهريّة. ولا ريب أنّ التصارع مع هذه الغائيّة قد يُوازي خَلل الحُبّ او اهتزاز صورته في الاشخاص، وربما أزعجت غائيّة الدافع الانسان الذي يُحاول أنْ يتجنَّبها بطريقة مفتعلة، لكنَّ هذا يترك بالضرورة أثراً سلبياً على الحُبّ الذي يكون، والحالة هذه مرتبطاً باستعمال الدافع.

وهناك عدة أسباب في أساس ما تُسبّبه غائيّة الميل من ازعاج للانسان، سنتحدّث عنها في مكان آخر. يعود أحد هذه الأسباب الى أَنَّ الانسان يُضفي في وعيه وذهنه معنى «بيولوجياً» خالصاً على الدافع الجنسي، ولا يفهم معناه الحقيقي في الطابع الوجودي الكامن في علاقة الدافع بالوجود. ولكن ألا يمنع تعيين الغائيّة استعمال الميل في غير منحاه السليم؟ يُمكن لكل شخص أن يُدرك التعيين المتصل بنظام وجوده ووجود الجنس فيتقبَّله بمعرفته وملء حريته. وطالما أنَّ هذا التعيين ليس ضرورة بالمعنى النفساني فهو لا يستبعد الحُبّ ولكنه يمنحه طابَعاً خصوصياً. هذا هو الطابَع الذي يتصف به الحُبّ الزوجي في تمامه اي حُب الرجل والمرأة اللذين قررا بوعيهما المشاركة في نظام الوجود وخدمة الجنس الانساني من خلال وجود شخص آخر هو ولدهما

الذي يُؤكد استمرار حبهما ويُدخل غالباً الانسجام الى حياتهما المشتركة.

١٠ ـ التفسير الديني

إن مشكلة الميل الجنسي هي احدى المشكلات الرئيسية في اللاهوت الأدبي الكاثوليكي، وقد عالجها معالجة دينية دقيقة. فنظام الوجود الانساني هو، ككل وجود، من عمل الخالق المبدع. وهو لم يتم دفعة واحدة في ماضي الكون السحيق وانما يتحقّق باستمرار كعمل متواصل ودؤوب. ويتألف العالَم الذي يُحافظ الله على استمرارية خلقه من كائنات لا تستخلص الوجود من ذاتها بل من علّة فائقة الطبيعة. بيد أنَّ المخلوقات لا تُشارك في نظام الوجود بوجودها فقط وانما بمساهمتها أيضاً في نقل الوجود الى كائنات اخرى من جنسها. هذا هو حال الكائنات الإنسانيّة، حال الرجل والمرأة اللذين يلتقيان بعمليَّة الخلق الكونيَّة باستعمالها الميل الجنسي. لكن وعي الزوجين يذهب الى أبعد من ذلك فيتبلور موضوعياً عبر تجسّدهما في إنسان جديد متمتّع بمواصفات شخصانيّة ويُشكِّل جسده وحدة جوهرية مع الروح الانسانية التي لا تنبثق في الأصل عن اتحاد الرجل والمرأة فقط لأنه لا يمكن ابداً للروح ان تنبثق عن الجسد او ان تتكوّن تبعاً لنفس المبادىء التي تتحكَّم في ولادته. إنَّ علاقات الرجل والمرأة هي أولاً علاقات جسدانية حتى ولو وجب أن يكون الحُبّ الروحانيّ في أساسها. ولكن ما إن يتولّد انسان جديد حتى تتولّد روح جديدة متحدة جوهرياً بالجسم حيث يبدأ الجنين وجوده في أحشاء أمّه. ويستحيل علينا بغير هذه

الطريقة ان نفهم كيفية نموّ الجنين ليغدو فيما بعد إنساناً متجانس التركيب.

وتعلّمنا الكنسية أنّ وجود الشّخص البشري لا يتمّ إلاّ بعمل الله ذاته لأنه هو تعالى الذي يخلق له الروح الخالدة التي تلبس الجسد منذ تكوينه إثر ممارسة الفعل الزواجي. ويجب ان تكون هذه العلاقات نتيجة للحُبّ وتجد فيه مبرّرها التام. ورغم أنَّ هذا الحُبّ ليس وحده في أساس الروح الجديدة - اي في أصل نفس الطفل - عليه، على الأقل، أن يكون مستعدّاً لاستقباله وتوفير النموّ الكامل لروحه وجسده. ولا يغرب عن بالنا أنّ الإنجاب هو جوهرياً هدف الميل الجنسي الأصيل ويوفّر أيضاً مادّة الحب بين الرجل والمرأة. فالحُبّ مَدين بخصوبته للدافع بالمعنى البيولوجي، ولكن ينبغي به ايضاً أن يكون خصباً بالمعنى الروحاني والأخلاقي والشخصي. وتظهر خصوبة حُبّ الأبوين في تربية أشخاص جدد على أساس الحُبّ واتجاهه الطبيعي. ولا شك أنّ التربية هي عمليّة خلق تستعمل الأشخاص كمواد لها لاننا نستطيع تربية الشخص وحده بينما يخضع الحيوان لعملية الترويض. ويعني خلق التربية في نفس الوقت مجموعة من المواد الإنسانيّة الموحَّدة. إن كلّ ما يوجد طبيعياً في الانسان، كموضوع تربية، يُشكل بالنسبة للمربين المادة التي ينبغي بمحبتهم أنْ تُعدّها وتبلورها، وتتضمّن التربية أيضاً ما وضعه الله فيها من نعمة فائقة الطبيعة. فالله لا يترك، في الواقع التربية التي هي بقدر ما خلق مستمر للشخصية، على عاتق الاهلين وحدهم، لأنّ حبهم لم يكن وحده في اصل الشخص الجديد، ولم

يكونوا هم ايضا سوى مساهمين في عملية الخَلق ذاتها. فحُبّ الخالق هو الذي يُقرر بداية وجود الشخص في أحشاء امه. وتُكمل النعمة هذا العمل خاصة وان الله يأخذ على عاتقه جزءاً كبيراً من عمليّة خلق الشخصية الإنسانية في المجالَين الروحي والاخلاقي.

نتبينّ مما سلف أنّ حقيقة ما نسميه «دافعاً» او «ميلاً جنسياً» ليست غامضة تماماً وانما هي، على العكس قريبة من افهامنا وبوسع الفكر البشري (وبحاجة الفكر المستند الى الوحي) أن يُدركها ويستوعبها. ويبقى الميل الجنسي متصلاً بنظام الوجود الذي يعتبر نظاماً إلهيا بقدر ما يتحقق بفعل تأثير الخالق المستمرّ. ويلتقي الرجل والمرأة في حياتهما الزوجية وعلاقاتهما الجنسيّة بهذا النظام عبر المساهمة في جزء من عمل الخلق. ونظام الوجود هو نظام إلهي بالرغم من ان الوجود بحدّ ذاته ليس فائقاً الطبيعة وليست الالوهية بالتالي وقفاً على النظام الفائق الطبيعة وحده، بل يتسم بها ايضاً النظام الطبيعي الذي يرتبط بالخالق مباشرة. ويبدو ضرورياً ألاّ نخلط بين «نظام الطبيعة» و «النظام البيولوجي» فالنظام البيولوجي يُوازي نظام الطبيعة بقدر ما يسهل على مناهج العلوم الوضعيّة مَناله. ولكنّه يتصل كنظام وجود خصوصي بالعلّة الاولى، بالرب الخالق، ويفترق بهذا كلّياً عن النظام البيولوجي.

إنّ الإشكال الحاصل بين نظام الوجود والنظام البيولوجي يُثقل كاهل الانسان المعاصر، وبخاصة الانسان المثقّف، ونجده في أصل المصاعب التي يُعانيها هذا الانسان في فهم مبادىء الاخلاق الجنسية

الكاثوليكية التي لا ينحصر الميل الجنسي، في مفهومها، بالمجال البسيكوفيزيولوجي فقط، وانما يتجاوزه ويحتفظ بأهميته الموضوعيّة بفعل ارتباطه بعمل الخلق الالهي. لكنَّ هذه الأهميَّة تتلاشى بكُلّيتها لدى من لا يجد من النظام البيولوجي مناصاً. ليس الدافع الجنسي من هذا المنطلَق سوى مجموعة وظائف تتجه بيولوجياً نحو هدف أكيد هو الإنجاب. ولكن طالما أنَّ الانسان هو سيد الطبيعة، أفلا يجدر به أنْ يُوجه وظائفه ـ ولو اصطناعياً ـ بطريقة تُناسبه وتتوافق مع كيانه؟ الانسان هو القَيِّم على النظام البيولوجي كعمل من أعمال الروح الانسانية التي تُجرد عناصرها الخاصة عن كل ما هو موجود فعلياً. من هنا لا نجد بين هذا القول وبين نظريات الأخلاق المستقلّة سوى خطوة واحدة. إلاَّ أنَّ الامر يختلف بالنسبة للنظام الطبيعي، أي بالنسبة لمجموعة العلاقات الكونيّة التي تتوسَّل كائناً موجوداً بالفعل ترتكز قوانين وجوده على نظام الخالق، مصدر الوجود الدائم.

١١ ـ التفسير المتشدِّد

يرتدي تفسير الميل الجنسي وفهمه الاخلاقي اهمية لا تقل عن اهمية الفهم الصحيح للمبادىء التي توجه علاقات الاشخاص. ولقد خصصنا للمسألة الثانية الجزء الاول من الفصل الحالي (تحليل كلمة «استمتع») لانها تبدو عنصرا سابقا عقليا على الميل الجنسي الذي يكتسب لدى الانسان معنى اخر غير المعنى الذي يكتسبه في مجمل عالم الطبيعة ويجب ان يكون تفسيره مكملا لمفهوم الشخص ولحقوقه الاولية. ولقد اعدنا الجزء الاول من هذا الفصل لمثل هذا التفسير.

بإمكاننا الان ان نبري لاستبعاد تفسيرات الميل الجنسي المغلوطة لانها مفرضة ومبالغ فيها. احد هذه التفسيرات هو التفسير «بالليبدو» (التفسير الفرويدي) وستتحدث عن ذلك في حينه. التفسير البيروتاني المتزمت هو احد هذه التفسيرات ايضا وسنحاول الان ان نقدمه ونقيمه. وقد يتبادر الى اذهاننا ان هذا التفسير مستمد من وجهة نظر مسيحية لكنه ينطلق في الحقيقة من المبادىء الطبيعية والمادية ويشدد في اغلب خطوطه على التعارض بين المبادىء النظرية والعملية. وقد ساهم هذا التعارض في وقوع المذهب البيروتاني في النفعية التي لا تنسجم اصلا مع التقديرات والمعايير المرتكزة على الانجيل وسنسعى الان الى برهنة هذا بالاشارة الى ميزة النفعية هذه.

تنحصر خطوط هذه القضية بما يلي: يستعمل الخالق الرجل والمرأة كما يستعمل علاقاتهما الجنسية ليؤمن وجود الجنس الانساني ولا يعتبر الزواج والعلاقات الجنسية صالحين الا لانهما يستخدمان للانجاب. اذن يعمل الانسان جيدا عندما يستخدم المرأة كوسيلة لبلوغ هدف الزواج المتمثل في انجاب ذرية جديدة. وهذا الاستعمال هو خير في حد ذاته، اما الاستمتاع اي البحث عن اللذة والشهوة فهو شر مستطير.

يعود هذا المفهوم الى التقاليد المانوية التي ادانتها الكنيسة منذ عهود المسيحية الاولى واذا كان لا يشجب الزواج كما يفعل المانويون، فلا تبدو امكانية تطبيقه الا في متناول المتفوقين روحانيا. ونحن نجد في اساسه فهما مغلوطا لموقف الله، العلة الاولى، حيال العلل الثانوية اي

حيال الاشخاص. فالمرأة والرجل لا يتحدان جنسيا الا كشخصين مستقلين وعاقلين، كما ان لاتحادهما قيمة اخلاقية بالغة. ولكن اذا كان باستطاعتنا القول بان الخالق «يستخدم» اتحاد الجنسين ليحقق نظام الوجود، فلا نستطيع القول بان يستعملهما كوسيلتين فقط تخدمانه لغاية حددها بذاته. فهو قد منحهما قدرة الاختيار الحر لهذه الغاية التي تُفضي اليها العلاقات الجنسية بشكل طبيعي. وحيث يستطيع شخصان ان يختارا خيرهما تكون هناك امكانية للحب. لا يستخدم الخالق اذن الاشخاص كأدوات خاضعة لمشيئته وانما يتيح لهم امكانية تحقيق الحب وتركيز العلاقات الجنسية على اساسه. ويدعو الانجيل الى فهم الارادة الالهية من هذا المنطلق.

ان التفسير البيروتاني يؤدي بنا الى جعل المتعة غاية في ذاتها منفصلة عن الدافع الجنسي وعن الحب ايضا. بهذا تكمن، على وجه التحقيق، قضية النفعية الرئيسية. وهكذا تجهد التزمتية عمليا في محاربة ما تقره نظريا. ان اساس المسألة الاخلاقية هو في تذوق لذة الجنس دون استعمال الشخص كوسيلة او كموضوع متعة. لكن التزمتية التي تقترح التغلب على نفعية الجنس تُفضي، على العكس، اليه، ولو في دائرة النوايا. ان السبيل الوحيد للتغلّب على النفعية هو في تقبل المتعة التي تختلف عنه تماما على حد قول القديس اغسطينوس. هناك بهجة تتوافق مع طبيعة الميل وتتفق في الوقت نفسه مع كرامة الاشخاص في مجال الحب بين الرجل والمرأة وهي تستخلص من العمل المشترك والفهم المتبادل ومن اتمام الاهداف المختارة معا اتماما منسجما كاملا.

وبوسع هذه البهجة ان تتأتّى عن اللذة المتعددة الاشكال والمولدة عن اختلاف الاجناس كما بوسعها ان تتأتي عن الشهوة الجنسية التي توفرها العلاقات الزوجية. ولقد استبق الخالق هذه البهجة وربطها بالحب بشرط ان ينمو حب الرجل والمرأة انطلاقا من الدافع الجنسي وبصورة طبيعية اي بطريقة تليق بالاشخاص وتحفظ لهم حقهم وكرامتهم.

١٢ ـ «الليبدو»

ان الانحراف في اتجاه الترمّتية المتطرفة حيث يبرز، مثلما رأينا، الفكر النفعي، ليس اكثر حدوثاً او شمولاً من الانحراف المقابل اي الانحراف في الشبق والليبدو. يعني اسم الشبق في أصله اللاتيني «ليبدو» او «شهوة ناتجة عن المتعة» وقد استعمل سيمون فرويد اللفظة لتفسير الميل الجنسي. (لن نتكلّم هنا بتوسّع عن مذهب التحليل النفسي او عن اللاوعي). يعتبر فرويد ممثّل الجنسيّة المطلقة اذ إنه يميل الى اعتبار جميع ظواهر الحياة الانسانية، وحتى ظواهر المولود الجديد، ظواهر جنسية محضة. واذا صحّ ان بعض هذه الظواهر يتجه مباشرة نحو المواضيع الجنسية وقيمها، فكلّها تستهدف، ولو بطريقة غير مباشرة ومبهمة، الشهوة، «الليبدو» الذي يتخذ دائما معنى جنسياً. فلهذا يتحدّث فرويد غالباً عن الميل الى الشهوة وليس عن الدافع الجنسي.

تنتج رؤية الاشياء من خلال هذا المنظار عن نظرية في الانسان جزئية وذاتية خالصة فالدافع الجنسي يتعينّ جوهريا في ما يشكل

المحتوى الأوضح والأدق للتجربة الإنسانية في المجال الجنسي. وليس هذا في نظر فرويد سوى الشهوة او «الليبدو». ويغرق الانسان في الشهوة عندما يكون منعزلاً ويغدو في داخليّته مسيّراً بالبحث عنها. وهو يلاحقها باستمرار ويعتمدها كهدف اساسي للميل الجنسي. او عملية نقل الحياة والانجاب فليبسا تبعا لهذه النظرية، سوى هدف ثانوي عارض وهكذا يُصبح الدافع الجنسي هدفاً ثانوياً غير ذي بال، لأنّ التحليل النفسي يتجاهل الانسان كأحد مواضيع العالم الموضوعي ولا يرى فيه سوى ذات فاعلة. إلاّ أنّ هذه الذات الفاعلة المتمتّعة بحياة داخلية خاصّة، هي في الوقت ذاته موضوعاً، مثلما نوّهنا به في بداية هذا الفصل. ويمتلك الانسان بحكم داخليّته كذات فاعلة وكموضوع، ملكة المعرفة، اي ملكة تمثيل الحقائق في كليّتها وبطريقة موضوعية. يعي الانسان ـ الشخص بفضل هذه الملكة هدف الدافع الجنسي الموضوعي، اذ انه موجود هو نفسه في نظام الوجود، ويدرك ايضاً دور الدافع في هذا النظام وهو قادر على فهمه كمشاركة في عمل الخلق.

واذا ما اعتبرنا الدافع الجنسي ميلاً جوهريا الى الشهوة، فإننا ننكر بهذا وجود داخلية الشخص. وليس الشخص من هذا المنطلق سوى فاعل مؤهّل لتحسيس المؤثّرات الحسيّة والجنسيّة التي تثير الشهوة. تضع هذه النظرية نفسيّة الانسان في مستوى الحيوان الذي يجدّ في طلب اللذة البيولوجيّة ويميل الى تجنّب أيّ عناء، لأنّ موقفه الطبيعي حيال أهداف كيانه الموضوعية هو موقف غريزي لا نجد الأمر

نفسه لدى الانسان الذي يتعينّ مسلكه السليم تجاه نفس الاهداف في العقل الذي يوجّه الارادة. فلهذا يرتدي هذا الموقف قيمة أخلاقيّة ويغدو عندئذ صالحاً او سيّئاً. ويتخذ الانسان باستعمال الدافع الجنسي موقفاً تجاه اهداف كيانه الموضوعيّة، وخاصة تجاه تلك الأهداف المرتبطة بهذا الدافع الذي يتمتع بطابع وجودي لا شهواني فقط. ولا يسع الانسان ان يبحث عن شهوته في الدافع وحده دون ان يتنكّر لنفسه. وعلى الفاعل المتمتّع بداخلية كداخلية الانسان ألاّ يترك للغريزة مسؤولية الدافع بأكملها، كما عليه ان يتحمّل تبعات استعمال الدافع الجنسي أخلاقيّاً واجتماعياً.

ان التفسير الشهواني بـ «الليبدو» يبقى، في مجال الأخلاق، وثيق الاتصال بالموقف النفعي. ويتعلّق الأمر هنا بالمعنى الآخر لكلمة «استمتع» اي بالمعنى الذي يترجم واقع معاملة الشخص كوسيلة فقط او كموضوع متعة. فالانحراف المرتكز على «الليبدو» هو اذاً شكل ظاهر من ظواهر النفعيّة، بينما لا تمثّل التزمتيّة المتطرّفة سوى بعض طبائعه او صفاته، وتتضح هذه الصفات في التزمتيّة بطريقة غير مباشرة على عكس نظرية «الليبدو» التي هي تعبير مباشر عنها.

لكن لهذه المسألة أساساً آخر ألا وهو الأساس الاقتصادي والأخلاقي، فالانجاب هو وظيفة الحياة الاجتماعية والانسانية اذ المقصود، في الواقع، هو وجود الجنس الانساني عامة، كما أنه ايضاً وظيفة الحياة الاجتماعية في عدّة مجتمعات عينيّة (الدول، العائلات). وتطرح مسألة الانجاب الاجتماعية والاقتصادية على عدّة أصعدة.

يكفي في الواقع، ان ننجب اطفالا بل ينبغي ايضا ان نربّيهم ونلبّي حاجات وجودهم. وتعيش الانسانية في ايامنا في خوف من عدم القدرة على مواجهة تزايد عدد السكان الطبيعي من الناحية الاقتصادية. ويظهر الميل الجنسي كقوة تفوق طاقة البشر الاقتصادية. ومنذ مئتي عام أحسّت الشعوب المتمدّنة بالحاجة الى مواجهة الدافع الجنسي او بالأحرى الى مواجهة نتائجه الديموغرافية. ولقد اتضحت هذه الحاجة في عقيدة توماس بالتوس المعروفة بالمالتوسيّة، والتي تشكّل مسألة منفصلة لن نتفحّصها في جميع تفاصيلها اذ انها تختص بالمجال الديموغرافي وتهتّم بعدد الناس الحالي والمستقبلي على الكرة الارضية وفي مختلف اجزائها. وطالما أنّ الارض مهدَّدة بتضخّم سكاني تعجز وسائل الانتاج عن مواجهته، ينبغي لنا ان نحدّ من استعمال الميل الجنسي.

ولكن الذين يربطون غائيّة الميل الذاتية بـ «الليبدو» ويعلّقون على ذلك أهميّة كبيرة يميلون باللذة في العلاقات الجنسية، وهي يميلون في نفس الوقت الى الحدّ من خطورة الإنجاب الفوضوي. وهكذا تنبعث مسألة يعتبرها أتباع النفعية قضية تقنيّة خالصة، بينما تعتبرها الأخلاق الكاثوليكية قضية مناقبية خالصة. تبقى روح النفعيّة مخلصة في هذه الحالة لمبادئها: فالمقصود في الواقع، هو أقصى اللذة التي تتكارم بها الحياة الجنسية بشكل «الليبدو». وتحتج الاخلاق الكاثوليكية من ناحيتها باسم مبادئها الشخصانية، اذ لا يمكن ان ننقاد «لحساب اللذة» وحده ولا يمكن ان يكون الشخص، على أيّة حال، موضوع متعة، وهنا تكمن نواة الصراع.

لا تحكم الاخلاق الكاثوليكية بتحيّز على المسائل الديموغرافية التي وضعتها المالتوسية في الواجهة والتي يؤكّد الاقتصاديون المعاصرون خطورتها. وينتمي تزايد عدد السكان الى القضايا التي يكون الحذر فيها تلقائياً، فالعناية بالانسان يجب ان تكون عناية خاصة في مجال حياته الفردية والاجتماعية، ولكن مهما كانت حجج الاقتصاديين الذين يتحدّثون عن الصعوبات الديمراغرافية صحيحة، فلا يعقل ان يتمّ حلّ المسألة الجنسية على خلاف المعيار الشخصاني، لأن قيمة الشخص هي المعنيّة وتعتبرها الانسانية جمعاء خيراً جوهرياً أهمّ من الخيرات الاقتصادية. لا نستطيع اذن ان نلحق الشخص بالاقتصاد اذ ان المجال الخاص به هو مجال القيم الأخلاقية المتعلّقة بالحبّ الانساني. ويفترض بنا ان نتفحّص الصراع بين الميل الجنسي والاقتصاد من هذه الناحية المهمّة.

علينا في ختام هذا الفصل ان نقدم فكرة تتعلّق ايضا بالدافع الجنسي. فنحن نتبينّ في بنية الكائن الانساني كما نتبينّ في العالم الحيواني بأكمله، ميلين أساسيينّ: ميل المحافظة على البقاء والميل الجنسي. يعمل ميل المحافظة على البقاء لحماية الكائن الملموس، حيوانا كان ام انساناً. ولا شك ان ظواهر هذا الميل عديدة ولكن لن نتفحّصها هنا بتفصيل إلاّ أننا نستطيع القول بأنها ذاتية المحور بقدر ما تتركّز بطبيعتها حول وجود «الأنا» كأنا. (المقصود طبعا الأنا الانسانية) يختلف الميل الى المحافظة على البقاء، بهذا عن الميل الجنسي اختلافاً جوهريا. فالاتجاه الطبيعي لهذا الأخير يتجاوز في الواقع «الأنا» الخاصة الى كائن آخر من

الجنس الآخر ولهدف غائيّ هو وجود الجنس. كما أنّ هناك شيئاً يُمكننا تسميته «غيريّة المحور» وهو ما يُشكّل بالتحديد أساس الحبّ.

غير أنّ تفسير الميل الجنسي بـ «الليبدو» يدخل التباساً اساسيا على هذه التصوّرات التي تمنح الميل الجنسي اتجاهاً محوري الذات خاصاً بالميل الى المحافظة على البقاء. فلذا تتضمّن النفعية المتصلة بالأخلاق الجنسية خطراً أكبر ممّا نعتقده عامة وهو خطر الخلط بين الخطوط الجوهرية لميول الانسان وسبل وجوده. لا شكّ ان لمثل هذا الالتباس انعكاسات على موقف الانسان الروحاني. وبما أنّ الروح الانسانية تُشكّل مع الجسد وحدة جوهريّة فلا يمكن للحياة الروحية ان تنمو طبيعة اذا كانت خطوط الوجود الانساني مختلطة على الصعيد الجسدي. فالاخلاق الجنسية تقتضي العمق في تأمّلاتها ونتائجها خاصة اذا ما أقرّت وصية المحبة معياراً لمبادئها ومرتكزاتها.

١٣ ـ ملاحظات اخيرة

تحضرنا في نهاية هذه الاعتبارات التي حاولنا من خلالها ان نعطي تفسيرا صحيحا للميل الجنسي، بعض الاستنتاجات المتصلة بالتربية التقليدية حول غايات الزواج. فالكنيسة تحصر الزواج في الدرجة الاولى بالانجاب، بينما ينحصر هدفه الثانوي بالتعاون المتبادل. ونورد ايضا هدفاً ثالثاً هو مداواة الميل الى الشهوانية. هكذا ينبغي الزواج، ان يخدم أوّلاً الوجود ثم الحياة الزوجية، وتتعارض أهدافه طبقاً لهذا الترتيب مع كل تفسير ذاتي للميل الجنسي، وتقتضي بهذا ان يكون

الشخص موضوعياً في تصدّيه للمسائل الجنسية، وخاصة في طريقة تصرّفه، ولا غرو ان هذه الذاتية هي اساس الاخلاقية الزوجية.

ويستحسن بلوغ اهداف الزواج هـذه استنادا الى معيـار الشخصانيّة، وعلى المرأة والرجل ان يُتمّما هذه الاهداف تبعاً للنظام المحدّد أعلاه لأنه نظام موضوعي في متناول العقل ويلزم الاشخاص وجوديا عقلانيا. ويعين المعيار الشخصاني الكامن في وصية المحبة الطريقة الجوهرية لبلوغ هذه الاهداف التي تنبع من الطبيعة والتي ينساق الانسان نحوها جنسيا. ان الاخلاقية وبالتالي الاخلاقية الزوجية هي تأليف مستمر وعميق بين غائية الميل الجنسي الطبيعية وغائية المعيار الشخصاني ايضا.

ولا يتحد المعيار الشخصاني بالتأكيد بأي هدف من اهداف الزواج لكنه يضمن بلوغ هذه الاهداف في ترتيب فعين مخافة إلحاق الإهانة بكرامة الشخص الموضوعية. ينبغي اذن ان يكون تحقيق جميع اهداف الزواج تحقيقاً للحب المرتقي الى مستوى الفضيلة، اذ ان الحب يتوافق كفضيلة مع الوصية الانجيلية ومع مقتضيات المعيار الشخصاني ذات الجذور المسيحية المتأصّلة في تعاليم الانجيل وتبشيره.

ويحسن بنا ايضا ألّا نترجم الزواج، مثلما نفعل دائما، «كتعاون او كحبّ متبادل» يستتبع الانجاب لأنّ ذلك يؤدّي بنا الى سوء الفهم والشطط المبين. وقد يراودنا الاعتقاد ان الانجاب الذي هو هدف الزواج الرئيسي غريب عن الحبّ وعن مداواة الشهوانية. بينما نرى انه من الواجب ان يستندا معاً (الإنجاب والحبّ) الى الحبّ ـ الفضيلة

الذي يستجيب للمعيار الشخصاني. أمّا التعاون المتبادل فهوا ايضا نتيجة الحبّ ـ الفضيلة. إلاّ أنّ ترجمة التعاون المتبادل «بالحبّ» لا تستند الى أساس أكيد، وقد جعلت الكنيسة الإنجاب أهّم موضوعياً وكيانيّاً من تعاون الزوجين المتبادَل، ولكن لا مجال لمقابلة الحبّ بالإنجاب او لإعطاء هذا الاخير الأفضلية على الآخر.

إن إتمام غايات الزواج هو من ناحية اخرى معقّد كما أنّ استبعاد إمكانيّة الإنجاب يُقلّل حتماً من حظوظ تربية الزوجين وإعدادهما المتبادَل. ولا ريب ان الإنجاب الذي لا ترافقه رغبة الإعداد المتبادَل والميل المشترَك الى الخير الأسمى، يكون بمعنى ما ناقصاً ولا يتوافق مع الحبّ الصحيح. وليس المقصود هنا تزايد عدد الجنس البشري وإنما التربية المرتكزة على الزواج والمتسلّحة بالتعاون العائلي المتكامل، فإذا وجد التعاون الحميم بين الرجل والمرأة، واذا عرف الاثنان ان يتكافلا ويتثقّفا معاً، ينضج حبّهما ليصبح يوماً اساس العائلة دون ان يتّحد بها او يذوب لانه يبقى اولا ودائما اتحاداً عميقاً بين شخصين.

وتكمن مداواة الشهوانية اخيراً في تحقيق الهدَفين السابقين. ويجب ان نتبينّ مجدداً ان رفض توابع الزواج الطبيعية يعكّر عفويّة الإحساسات وقوتها، وخاصة اذا كنا نستعمل وسائل مصطنعة. وممّا لا شك فيه ان انتفاء التفاهم المتبادَل بين الزوجين ونقص العناية العاقلة بخير الآخر وإسعاده يقودان طبيعيّاً الى نتائج وخيمة العواقب وخطيرة.



الفصل الثاني

الشخص والحُبّ



التحليل العام للحبّ.

١ ـ كلمة «حُبّ»

يكتنف الإبهام والالتباس كلمة «حُبّ». ولكننا سنقصر اهتمامنا هنا على بعض معانيها المتصلة بمفهوم الحبّ الزوجي. ونحن نعلم، رغم هذا، أنّ هذه الكلمة تتضمّن، ولو محصورة في الحدّ المذكور، عدّة معان متباينة. فضروري اذاً ان نعمد الى تحليلها تحليلاً مفصّلاً لنصل الى تحديد واقعها الغني والمعقّد. من المسلّم به أنّ الحُبّ هو دائماً علاقة متبادلة بين الاشخاص وهي تُبنى على مواقفهم الفردية والعامة من الخير. وعلينا أوّلاً ان نُبرز عناصر الحُبّ الأساسيّة اي عناصر جوهره المرتبط بالموقف من الخير، وعناصر بنيته كعلاقة شخصانيّة متبادَلة. ولا شك أنّ كلّ حُبّ يتضمّن هذه العناصر كما يتضمّن الافتتان والاستلطاف. وليس الحُبّ بين الرجل والمرأة سوى حالة خاصة من حالات الحُبّ عامة وهو يتّسم بجميع مواصفاته. فلذا يُستحسن ان ندعو تحليل الحُبّ العام «ميتافيزيقا» لان اللفظ يطابقه علانية.

وسيفتح التحليل العام الطريق امام التحليل النفساني لأنّ حُبّ الرجل والمرأة يتكوّن في عمق نفسيّتهما ويبقى مرتبطاً بحيويّة الكائن الجنسية. ومن الضروري ان يبدأ البحث في الاساس بالتحليل البسيكوفيزيولوجي او التحليل البيوبسيكولوجي، ولكن الحُبّ لا يُردّ أبداً إليهما او الى معطياتهما المادية. ولو كان الأمر كذلك لما كان لكلمة

«حُبّ» هنا سوى معناها الأعمّ كحُبّ طبيعي او «كوني» اي كَمَيْل بسيط ذات غائيّة طبيعية.

إنَّ حُبّ الرجل والمرأة علاقة بين شخصين فهو يتميّز إذاً بالطابع الشخصي الذي يُعينّ معناه الأخلاقي العميق ويُشكّل أساس موضوع الوصيّة الإنجيليّة. وسيتناول تحليلنا هذا المعنى بالذات فنتفحّص بكلّيتها ثم نرفعها الى مستواها ونطبعها بطابعها الخاص.

ولا غنى عن مثل هذا التحليل المثلّث الأطراف للوصول تدريجياً الى استخلاص معنى الحُبّ الذي يهمّنا في غمرة هذه المعاني المتشابكة.

٢ ـ الإفتتان ووعي القِيم

يجد تحليل الحُبّ العام عنصره الاول في الإفتتان. ولقد ذكرنا أنَّ الحُبّ هو علاقة متبادَلة بين شخصين أي بين الرجل والمرأة، وهو يستند الى موقفهما من الخير الصادر عن الفتنة. فالإعجاب يحمل في ذاته معنى الخير، وبإمكان المرأة أن تبدو بسهولة كخير للرجل والعكس بالعكس. ومن المؤكّد أنَّ السهولة التي يتولّد بها الافتتان المتبادَل هي ثمرة الميل الجنسي كخاصية وقوة في الطبيعة الانسانية، ولكنها قوة ناشطة في الاشخاص ويفترض ان تُرفع بحكم هذا الواقع الى مستواهم.

يتصل هذا الافتتان بالمعرفة العقلية رغم أنَّ موضوعه يرجع في الدرجة الأولى الى المعرفة الحسيَّة. وهو يبدأ بالانطباع ونجد فيه أيضاً من قبل الفاعل التزاماً عرفانيّاً بالموضوع. لكن معرفة الشخص وواقع التفكير به لا يتمثّلان في الافتتان الذي لا يقتضي معرفة عميقة بالآخر

او تأمّلات طويلة بشأنه لأنه لا يملك بنية معرفيّة خالصة. وعلينا أن نُدرك أيضاً أنَّ هناك عناصر لا عقلانيّة ولا معرفيّة تتخلّل هذا الالتزام المعرفي المتميّز بطابع الافتتان، وهي تتجسّد في العواطف والإرادة.

ليس الافتتان تفكيراً بالشخص فقط وإنما هو أيضاً التزام فكري بالشخص كخير أكيد لا ينتج إلاّ عن الارادة، وهكذا يتضمّن الإعجاب عنصراً غير مباشر، مما يجعل الطابع المعرفي غالباً عليه يتعلّق الامر، اذا أمكن القول، بمعرفة تُلزم الإرادة لأنها في الأصل ملتزمة بها اذ إنّه يصعب شرح الافتتان دون القبول بتداخل العقل والارادة. أمّا المشاعر التي تلعب حيال العواطف دوراً بارزاً فستُشكّل موضوع تحليل مفصّل في الجزء التالي من هذا الفصل. ولكن يُستحسن ان نتبيّن منذ الآن مشاركة العواطف في ولادة الحُبّ لأنّها تُساهم في تكوين الافتتان المتبادَل بين الرجل والمرأة، فالانسان يستشعر ويُعاني في حياته العاطفية أكثر ممّا يعرف، على اعتبار ان هذه الحياة تُبرز بردّات فعل عاطفية ـ انفعاليّة، الشخص من خلاله خيراً لشخص آخر.

العاطفيّة هي ملكة الانفعال بالخير ذات النوعية المحدَّدة كما هي أيضاً ملكة التأثّر به والانفعال بمحاذاته. وتتعلّق نوعيّة الخير هذه التي يستشفّها الرجل والمرأة بإحساسها، بعدّة عوامل فطريّة او موروثة او مكتَسَبة بفعل تأثيرات مختلفة، وهي تتأثّر أيضاً بجهد الشخص الواعي الهادف الى تكامله الداخلي. من هنا يُحسب تلوّن الحياة العاطفية المؤثر بردّات الفعل الانفعاليّة ـ العاطفيّة رئيسيّاً في الافتتان. فهو الذي يُميّزه

ويُعيّنه في الدرجة الأولى من ناحية اختيار الشخص واختيار الكيفيّات التي يستند إليها.

ولا غَرْوَ أنَّ كل شخص هو خير بالغ التعقيد ومختلف الطباع. والرجل والمرأة هما بطبيعتهما كائنات وبالتالي خَيران مادّيّان وروحانيّان معاً. وهكذا يبدو ان لبعضهما ساعة يُصبحان موضوع الافتتان المتبادَل. وعندما نُحلِّل الافتتان عبر وعي الفاعل دون أن ننكر وحدته الأساسيّة، نكتشف فيه تعدّديّة تجارب لقيم مختلفة تجد في الشخص الذي يتجه إليه الافتتان مصدرها الأول وأساسها المتين.

لكنَّ الافتتان ليس فقط مجموعة تجارب معاشة بفعل احتكاك شخص بشخص آخر كما أنّه أكثر من حالة وعي تتحسّس هذه القيم او تلك. وليس هذا الموقف من الشخص سوى الحُبّ المتولِّد، لأنَّ الافتتان جزء من جوهر الحُبّ، إنه الحُبّ بقدر ما، لكنه لا يقف عنده. هذا ما عبّر عنه مفكّرو القرون الوسطى بكلامهم عن حُبّ المجاملة. ولا يُعدّ الافتتان عنصراً من عناصر الحُبّ فقط او أحد مركّباته، إنّه أيضاً احدى مزاياه الجوهريّة، ونستطيع استناداً الى مبدأ التماثل ان نستعمل كلمة «حُبّ» في كلامنا عن الافتتان نفسه.

لكنَّ الانفعال بهذه القيمة او تلك لا يتعلّق فقط بوجودها الفعلي لدى الشخص، وإنّما يتعلّق أيضاً بإحساس الشخص الآخر ممّا يضفي على الحُبّ أهميّة كبيرة. ورغم أنَّ موضوع الافتتان هو هنا شخص دائماً، فمن المؤكّد أنّ بإمكاننا الانجذاب نحوه بطرق مختلفة. واذا ما

كان انسان ما، قابل الانفعال مثلاً بالقِيَم الحسِّيَّة والجنسيّة، يُفترض عندئذ بالافتتان ان يتخذ بالضرورة شكلاً مختلفاً عن ذاك الذي كان يمكن ان يتخذه في الحالة، التي يُصبح فيها قابل الانفعال بقيمه الروحانية والاخلاقية كقِيَم ذكائه وفضائل طباعه الخ...

ان للانفعال او التأثر العاطفي - الانفعالي دوراً بارزاً في الافتتان الذي يطبعه بطابَع خصوصي. لكنَّ هذا الواقع يُولِّد بعض الصعوبة الداخلية في حياة الأشخاص الجنسيّة.

تكمن هذه الصعوبة في علاقة الواقع «المُعاش» بالحقيقة. فالعواطف تتولَّد بانفعال عفويّ هو في الأساس «أعمى» لأنّ فعل العواطف الطبيعي يخلو من الميل الى اكتناه حقيقة الموضوع التي هي وظيفة العقل وعمله. ورغم أنّ بعض المفكّرين (باسكال، شيلر) يأخذون بمنطق المشاعر، نتبينّ أنَّ بإمكان الانفعالات والتأثّرات العاطفية أن تساعد على نموّ الافتتان بخير حقيقي ولا تمنع حدوثه مطلقاً. يرتدي هذا الامر أهمّيّة بالغة بالنسبة لقيمة كلّ افتتان إذ إنّ هذه القيمة تتعلّق بواقع كون الخير خيراً مطلوباً. يظهر لنا اذن أنَّ الحقيقة التي تتناول قيمة الشخص كموضوع افتتان، هي أساسيّة وقاطعة. لكن التأثّرات العاطفيّة - الانفعالية قد تُساهم في تشويه الافتتان وإفساده عندما تجعلنا نُشاهد في الشخص قيماً، هو في الحقيقة محروم منها، ممّا يُشكِّل خطراً كبيراً على الحُبّ. وقد يجد الفاعل عندئذ نفسه في الفراغ فتُولِّد الخيبة في ذاته انفعالاً معاكساً، يُحوِّل الحُبّ العاطفي

لخالص الى كراهية عاطفيّة تنصبّ على الشخص الذي كان من قبل موضوع افتتان محبّة.

لذا تبدو حقيقة الشخص في الافتتان على قدر وافر من الأهمّيّة. غير أنَّ المَيْل المتولِّد عن حيويّة الحياة العاطفية يدفع الى الإحجام عن هذه الحقيقة والاتجاه نحو الذات، أو على الأصحّ نحو المشاعر التي نتحسّسها. لا تهمّنا عندئذ معرفة ما إذا كان موضوع الرغبة يمتلك فعلاً القِيَم التي يجعلها عليه الافتتان، وإنّما نتساءل عن صحةالشعور المتولِّد فينا، وهنا نجد غالباً مورد الذاتيّة التي تتخلّل الحُبّ في أكثر الاحيان.

يعود الحُبّ حسب الرأي السائد الى حقيقة المشاعر. ورغم أنّنا لا نستطيع إنكار هذا الرأي تماماً، ينبغي لنا على الأقلّ أن نُطالب باسم قِيَم الحُبّ والافتتان بأن تلعب الحقيقة دوراً لا يقلّ عن دور المشاعر. يمنح التأليف الصحيح بين هاتين الحقيقتين الافتتان، ذلك الكمال الذي هو في الواقع عنصر من عناصر الحبّ «المتعهّد بالرعاية».

يتصل الافتتان اتصالاً وثيقاً بتجربة القِيَم، وبإمكان الشخص أن يكون مصدر تجارب لِقِيَم متعدِّدة تلعب كلّها دوراً في الافتتان، الذي يتعينّ بإحداها أي بتلك التي يستشعرها الفاعل بقوّة وشدة. ويبدو ضرورياً ألاّ تقتصر هذه الحقيقة على القِيَم الجزئيّة أي على مقوّمات الشخص دون الشخص نفسه. فالشخص هو قيمة بذاته ويستحق أن يكون موضوع افتتان مباشرة لا مداورة. لن نشرح الآن سبب أهمّيّة هذه الناحية من المسألة لأنّه سيتسنّى لنا القيام بذلك في الفصل المخصّص لتحليل أخلاقيّة الحُبّ.

ويبدو جليّاً أَنَّ إثارة الإعجاب تعني «الظهور كخير» وهذا يهمّ كثيراً في الافتتان الذي هو أساس الحُبّ بين الرجل والمرأة، ونلمس هنا مسألة جمال الأنثى والذَكَر وهي مسألة واسعة ومتشعّبة. ولا غرو أنّ تجربة الجمال وتجربة القِيَم تسيران جنباً الى جنب وكأنّ في كل قيمة أخلاقيّة قيمة جماليّة «مكمّلة».

لن نتعمّق الآن في هذه المسألة، ولكن لا بدّ لنا من التذكير بأنّ طبيعة الكائن الانساني تتعينّ في داخليته. فلذا يقتضي أن نكتشف، بالإضافة الى جماله الخارجي، جماله الداخلي ونفتتن به في الدرجة الأولى. تهمّ هذه الحقيقة كثيراً في الحُبّ بين الرجل والمرأة، ولا يُمكن للافتتان الذي يرتكز عليه هذا الحُبّ أن يتولّد عن جمال الجسد وحده، وإنما يجب أن يستجمع جمال الشخص بكامله.

شكلان من أشكال الحُبّ:

٣ ـ الاشتهاء والملاطفة

لا تشكل الرغبة في اصل عبارة «concupiscentiae» عنصراً من عناصر الحُبّ. وكان مفكرو القرون الوسطى على حقّ في كلامهم عن الاشتهاء ككلامهم عن حُبّ الاجتذاب. فالاشتهاء ينتمي أيضاً الى جوهر هذا الحُبّ الذي يتولّد بين الرجل والمرأة. ينتج هذا عن محدوديّة الشخص واستحالة التقائه بذاته. فهو اذن بحاجة الى كائنات أخرى، ونحن نستطيع ان نرتفع من محدوديّة الكائن الى فهم علاقته بالله لأن

الانسان يحتاج ككلّ كائن آخر الى خالقه حتى يعيش ويستمرّ في الوجود.

لكن بحثنا يتخذ هنا منحىً آخر فيتطرّق الى الجنس باعتباره احدى محدوديّات الكائن. فالرجل والمرأة يحتاجان الى بعضهما البعض حتى يتكاملا كيانيّاً وإنسانيّاً. وتظهر هذه الحاجة الموضوعيّة في الميل الجنسي الذي هو في أساس الحُبّ بين الجنسَين. غير أنّنا نجد هنا اختلافاً عميقاً بين حُبّ الاشتهاء والاشتهاء نفسه، الذي يفترض الإحساس المزعج بنقص يمكن تلافيه بخير مُحدَّد ومعلوم. لكنّ الانسان يتحوّل عندئذ الى وسيلة تُشبع الرغبة مثلما يُشبع الغذاء جوع الانسان (تشبيه ناقص). وتُوحي خلفيّات الاشتهاء والحالة هذه بعلاقة ذات طابع نفعي لأنها تتخذ الشخص الآخر موضوع إشباع أكيد. وقد تطرّق المسيح الى هذا في قوله: «إنّ من ينظر الى المرأة فيشتهيها يرتكب الزنا في قلبه». (متى، ٥، ٢٨).

لا يقتصر حُبّ الاشتهاء اذن على الرغبات وحدها. فهو ليس سوى تبلور الحاجة الموضوعيّة في كائن مدفوع نحو كائن آخر يعتبره خيراً وموضوع متعة. لكن هذا الحُبّ لا يقتصر في ضمير الشخص على حُبّ الاشتهاء وحده بل يبدو كرغبة في الخير للذات: «أريدك لأنك خير لي». فلذا يُستشعر الحُبّ كرغبة في الشيء وليس كرغبة حسّيّة فقط كحُبّ الاشتهاء الذي يصطحبه. تعي الذات المحبّة وجود هذه الرغبة وهي تستطيع السيطرة عليها من خلال عمليّة التكامل العاطفي

والشخصاني، إنّها تُحسّ وتُدرك أَنَّ هيمنة الرغبة هذه تُفسد الحُبّ وتَحرم المحبّين من ثماره.

يفترض حُبّ الاشتهاء اذن خيراً واقعياً يكون الآخر في منظوره خيراً لي. فكُلّ خير يُستخدم لإشباع حاجة هو دائماً خير نافع. لكن نفعيّة الموضوع لا تستوجب بالتالي متعته. وكلّ ما نستطيع قوله نظراً لطابع المتعة الذي يتجلّى في حُبّ الاشتهاء، هو أنّ الحُبّ يقترب ما أمكن من النفعيّة ويتخلّلها بجوهره الخاصّ. غير أَنَّ حُبّ الاشتهاء الصحيح لا يتحوّل أبداً الى موقف نفعيّ إذ إنَّ جذوره تستند الى المبدأ الشخصاني. وتجدر الإشارة الى أنّ حُبّ الاشتهاء له نصيبه في حُبّ الله الذي بإمكان الانسان أن يشتهيه كخير لنفسه. أمّا بخصوص الحُبّ كعلاقة بين الأشخاص فينبغي أنْ نحترز من معادلة حُبّ الاشتهاء بالرغبات وحدها وأن نتجنّب أيضاً خطأ اعتباره يَستنفد جوهر الحُبّ على مختلف مستوياته.

الحُبّ هو التحقيق الأكمل لإمكانيّات الانسان وطاقات الشخص الخاصة. ويجد فيه هذا الشخص تمام كيانه الأفضل وصورة وجوده الموضوعي. فالحُبّ هو العمل الذي يفهم وجود الانسان بكامله شرط أن يكون حُبّاً حقيقياً. ولكن ما معنى هذه العبارة في الحقيقة؟ يكون الحُبّ صحيحاً عندما يُحقّق جوهره، أي عندما يتجه نحو خير فعليّ وبطريقة تُوافق هذا الخير. يجب أن نُطبّق هذا التعريف على الحُبّ الحقيقي بين الجنسَين، الذي يُتمّم في هذا المجال ايضاً كيان الشخص

يُفعم وجوده. أمّا الحُبّ الزائف فيُفضي الى نتائج عكسيّة. فهو يتجه نحو خير ظاهري او خير حقيقي ولكن بشكل لا يتوافق مع هذا الخير.

هذه هي غالباً حال الحُبّ الزائف بمبادئه ومظاهره وهو حُبّ سيّء ومشين.

وغنيّ عن البيان أنّ حُبّ الرجل والمرأة الذي ينحصر بحدود الرغبة الحسّيّة هو أيضاً حُبّ سيّء او ناقص على الأقلّ إذ لا يكفي أن نشتهي الشخص كخير لنا، بل يجب أنّ نريد خيره الذاتي. يُسمّي القديس توما هذا الاتجاه الغيري للإرادة والمشاعر «amor be-nevolentiae» أو «benevolentia» فقط. وينبغي بالحُبّ المتبادَل ان يكون لطيفاً رفيقاً حتى يكون صحيحاً وإلاّ غدا أنانيّة مُفرطة. ولا نعدو الحقيقة اذا قلنا بأنّ حُبّ الاشتهاء لا يتناقض مع الملاطفة بل يرتبط بها على أكثر من صعيد. فنحن عندما نشتهي كائناً ما، كخير لنا، نريد ان تكون خيريّته حقيقيّة ليكون بالفعل خيراً لمن يشتهيه.

لا تُردّ الملاطفة، مع هذا، الى هذه العلاقة في الأفعال الإراديّة فهي تتجرّد من كلّ مصلحة بيّنة العناصر في حُبّ الاشتهاء. إنّها التجرّد في أسمى درجاته: «لا أشتهيك كخير فقط» ولكن «أشتهي خيرك» أيضاً، «أشتهي ما هو خير لك». يتمنّى الشخص اللطيف هذا ويرغب فيه دون أن يُفكّر بنفسه او يُعير ذاته انتباها. فلذا نجد حُبّ الملاطفة أكثر مطلَقيّة من حُبّ الاشتهاء. إنه الحُبّ الأنقى، وبه نقترب أكثر من جوهر الحُبّ الخالص.

لا يُمكن لحبّ الرجل والمرأة ألاّ يكون حُبّاً حسّيّاً، ولكن يجب أن يتفاعل ليصبح ملاطفة عميقة الغور يسعى إليها في كل لحظة وفي جميع مظاهر الحياة العامة. وما أجدر أن يحصل هذا في الحياة الزوجية حيث لا يظهر حُبّ الاشتهاء فقط، وإنّما يظهر الاشتهاء نفسه. وهنا يكمن الغنى الخاص بالحُبّ الزوجي كما تكمن أيضاً صعوبته الخصوصية. فقد يتوازى حُبّ الملاطفة بحُبّ الاشتهاء، شرط ألاّ تُسيطر الشهوة على الحُبّ وتُشوّه ماهيّته وجوهر حقيقته.

٤ ـ مسألة المبادَلَة

تجبرنا المبادَلة على اعتبار حُبّ الرجل والمرأة حُبّاً لشيء يصل بينهما أكثر من اعتباره حُبّ أحدهما للآخر، وهي تتصل اتصالاً وثيقاً بهذا الحُبّ. ولا بدّ لنا أن نتوقّف عندها اذ إنها توصي باستقلالية الحُبّ التي تتبلور بثنائيّة عدديّة ونفسانية. لكنّ هذين الواقعين يتّحدان ويولدان كلّاً موضوعياً يُلزم الشخصين معاً.

نصل هنا الى مسألة العلاقة بين «الأنا» و «النحن». فكلّ شخص هو ذات او «أنا» أحَديَّة تتمتّع بداخليّة خاصة وتُشكّل عالَماً مصغّراً يرتبط بالخالق ويبقى، رغم هذا، مستقلاً ضمن حدوده الخاصّة، لأنّ الطريق من «الذات» الى الغَير تمرّ عبر الاختيار الحُرّ والالتزام به. وقد تقتصر هذه الطريق على اتجاه منفرد ممّا يجعل حُبّ الشخص منقوصاً وذات بُعدٍ واحد، ويظلّ، رغم تميّزه بطابعه النفساني الخاص، مفتقراً الى ذلك التمام الموضوعي الذي نجده في المبادَلَة.

سمّي الحبّ عندئذ حبّاً شقيّاً معذّباً، وقد يستمرّ في الذات زمناً طويلاً. ولكن ذلك لا يحصل إلاّ بنوع من الإصرار الداخلي الذي يشوّهه ويُجرّده من صفته الطبيعية. محكوم على الحُبّ اللاّمتبادَل أن ينمو أوّلاً ثُمّ يتلاشى، فيُطفىء بخموده ملكة الحُبّ في نفس صاحبه، وهذه بالطبع حالة قصوى نادرة الحدوث.

من الواضح أنّ الحُبّ ليس أَحدَي الطرف في أصل طبيعته، وإنّما هو ذو طَرَفين لأنه علاقة بين شخصَين ويتميّز بطابَع اجتماعي بيِّن، كما أنَّ تمام كيانه يتخلّل الأشخاص ولا ينحصر بوحدانية الفرد. إنّه قوة تربط وتوحّد وتتناقض بطبيعتها مع التجزئة والعزلة. وينبغي حتى يبلغ الحُبّ تمامه أن تلتقي الطريق التي تؤدّي من الرجل الى المرأة بالطريق المؤدّية من المرأة الى الرجل. فالحُبّ المتبادَل يضع القاعدة المباشرة التي تتكوّن انطلاقاً منها «نحن» واحدة، على أساس «ذاتَين» متميّزتين. في هذا تَكمن حيويّة الحُبّ الطبيعيّة، ولا يكفي حتى يتولّد الحُبّ لـ «نحن» واحدة ذات طرَفَين، اذ إنّ هذه «النحن» تنطوي، مع كلّ هذا، على «ذاتين» اثنتين وإن كانتا مستعدّتين للذوبان بـ «نحن» واحدة. والمبادَلة هي التي تتحكّم بهذه «النحن» فتثبت نضج الحُبّ وتبلوره ثمّ تجعل من الشخصين جمعيّة تتحقّق فيها طبيعة الذات وتتفتّح براعم السعادة.

يُلقي هذا الوضع ضوءاً جديداً على مجمل المسألة. فلقد تبيّنّا آنفاً أنَّ الملاطفة تنتمي الى طبيعة الحُبّ، كما تنتمي الى الافتتان والاشتهاء، الذي يختلف بالطبع عن الملاطفة ولكن الى حدّ لا يستبعد إمكانيّة

التجانس بينهما، اذ يُمكن لشخص ما أن يشتهي شخصاً آخر كخير لذاته، وبوسعه في الوقت نفسه أن يتمنّى له الخير بمعزل عن كونه خيراً له. وتُفسح لنا المبادَلَة المجال هنا امام تفسير جديد لهذا الأمر: فنحن عندما نشتهي شخصاً ما كخير لذاتنا، نشتهي بالمقابل حُبَّه، ونرغب اذن في هذا الشخص كمشارك لنا في خلق الحُبّ وليس كموضوع اشتهاء او سبيل لتحقيق «المصلحة». ولكن طالما أنّ المبادَلَة تنتمي الى طبيعة الحُبّ وتُشكِّل هيئته الشخصانية، فمن الصعب الكلام هنا عن المصلحة، لأنّ حُبّ المبادَلَة لا يستبعد صفة الحُبّ المجرّد الذي بوسعه ان يكون خالصاً تامّاً رغم أنّ الاشتهاء يجد فيه رضاه وشَبَعه. تحمل المبادَلَة اذن في ذاتها تأليفاً بين حُبّ الاشتهاء وحُبّ الملاطَفة، لكنّ الأول يبرز خاصة في الغيرة التي تدبّ في قلب احد الشخصين عندما يُراوده الشك في إخلاص الآخر.

يُعتبر هذا الأمر مسألة بحدّ ذاتها وذات أهمّيّة قصوى بالنسبة للحُبّ بين الرجل والمرأة وبالنسبة للزواج. وقد يكون نافعاً التذكير هنا بما قاله أرسطو بشأن المبادَلَة في مقالته حول الصداقة. (الأخلاق النيقوماخية). فهو يُفتي بوجود عدّة أنواعٍ من المبادَلَة تتعيّن في صفة الخير التي ترتكز عليها المحبّة والصداقة معاً. اذا كان هذا الخير حقيقيّاً أي خيراً شريفاً نزيهاً) تكون المبادَلَة عميقة ناضجة لا تتزعزع، أمّا اذا كانت النفعيّة واللّذّة في أصلها فتكون سطحيّة مقيّدة، لأنها في الأساس فرديّة ذاتيّة تتكوّن ممّا يضعه الاشخاص فيها من ذواتهم وتطلّعاتهم.

واذا ما ساهم كلّ شخص في الحُبّ المتبادَل وتميّز بقيمة أخلاقيّة

كاملة (الحُبّ ـ الفضيلة) تتخذ المبادَلَة عندئذ طابع الثبات واليقين. فلذا تُشكِّل قدرة الوثوق بالآخر وقدرة التفكير به كصديق، مصدر طمأنينة وبهجة في نفوسنا، وهي تتصل بالحُبّ اتصالاً وثيقاً وتكون نواته الحقيقة.

أمّا اذا كان ما يبحث عنه الاشخاص في الحُبّ اشتهاء محضاً، بقصد بلوغ اللَّذَّة او المتعة، تتجرّد المبادلة وقتئذ من المواصفات التي ذكرناها. ونحن لا نستطيع ان نثق بشخص ما اذا عرفنا أنّه لا يسعى إلاّ الى المتعة واللَّذَّة. ويكفي ان يتخذ أحد الشخصين موقفاً نفعيّاً لتنبعث في الحال مسألة المبادَلَة فتتولّد الشكوك وتتّقد الغيرة. صحيح أنّ هذه الأشياء تنتج عن المبادَلَة، لكن الذين يزرعون الحُبّ إيماناً فعليّاً، يُحاولون ان يُركِّزوا المبادَلَة على الخير الشريف النزيه والفضيلة الحقيقيّة. ولا غرو أنّ الحياة المشتركة تمنح الاشخاص دائماً فرصة التثبّت من إيمانهم الطيّب وإتمامه بالفضيلة فتغدو حياتهم مدرسة كمال وانسجام.

وتسير الأمور بطريقة مختلفة اذا وقف الشخصان او احدهما موقفاً نفعيّاً مصلحيّاً. وبإمكان الرجل والمرأة أن يكونا لبعضهما مصدر لذّة جنسيّة، ولكن لا يكون اتحادهما فعليّاً اذا ما كانت اللّذّة والمصلحة في أساس حُبّهما المتبادَل. فعندما تزول اللّذّة والمصلحة يزول الحُبّ وتزول بالتالي المبادَلَة الوهميّة، إذ لا يمكن ان تكون هناك مبادَلَة حقيقيّة حيث لا يُوجد سوى ملذات حسِّيّة ومواقف انتفاعيّة لا يهمّها البحث عن الحُبّ وإنما عن الرضى الذاتي وإشباع الميول الحسِّيّة. ليس هذا المَيل سوى أنانيّة بغيضة، بينما تفترض المبادَلَة بالضرورة وجود الغيريّة لدى

الفريقَين، ولا يُمكن أن ينتج عن الأنانيّة سوى مبادَلَة وهميّة، مرحليّة.

هناك نتيجتان تُستخلصان ممّا سبق، إحداهما ذات طابع نظري والأخرى تطبيقي عمليّ. هكذا تظهر الحاجة الملحّة الى تحليل الحُبّ تحليلاً أخلاقياً، اذ ينبغي بالمُحِبّ ان يتثبّت دائماً من حُبّه قبل ان يُعلنه للآخر ويُقرّه كدعوة يُركّز حياته عليها. ويجب علينا أيضاً ان نتثبّت في تحليلنا ممّا ينطوي عليه الشخصان، وممّا تنطوي عليه العلاقة بينهما، كما ينبغي ان نعرف حقيقة ما تتركّز عليه المبادَلَة والتأكّد من جوهرها دون إغفال مظهرها. فلا يُمكن للحُبّ ان يدوم إلّا كوحدة في «النحن» وليس كاتحاد أنانيّتين متمظهرتين بذاتَين منفصلتَين. إنَّ بُنية الحُبّ هي بُنية جماعة بين اشخاصها تداخل وتعامل.

٥ ـ من التعاطف الى الصداقة

ستتفحّص هنا مسألة الحُبّ من ناحية أخرى، ورغم أنَّ هذه الطريقة قريبة من التحليل النفساني، فنحن لا نزال نعتمدها في الجزء الأول من هذا الفصل المخصّص لتحليل الحُبّ العام. ان لفظة تعاطف ذات أصل يوناني وتعني «المعاناة معاً». فهي تُحدِّد ما «يحدث» بين الأشخاص في مجال حياتهم العاطفيّة أي ما تجمعهم به تجاربهم الانفعاليّة. ويجب أن نلاحظ هنا أَنَّ ما يحدث للأشخاص او ما يحصل لهم ليس من عملهم او ثمرة أفعالهم الإراديّة. فالتعاطف يختصّ بالتجربة أكثر ممّا يختصّ بالفعل، ويستشعره الاشخاص عادة بطريقة لا يفقهونها ولا يلعب فيه التقرير الإرادي او الاختياري أيّ دور يُذكر.

ورغم أَنّ كلمة تعاطف تعني أصلاً حُبّاً عاطفيّاً فنحن نتكلّم غالباً عن الانعطاف نحو شخص ما، وعندما نستلطفه او نتعاطف معه فذلك يعني أنّه يتخلّل عاطفتنا انفعال إيجابيّ يزيد من قيمته في نظرنا. لكنّنا نجد في هذا الأمر ميزة ذاتية تجعلنا نستشفّ بعض الضعف في الاستلطاف. وينجم هذا الضعف عادة عن الافتقار الى الموضوعيّة. ولكن من هنا تتأتّى أيضاً قوّته الذاتية التي تمنح الحُبّ دلالته الحقيقيّة. فالتعاطف تجربة أكثر ممّا هو استنتاج منطقيّ وهو بهذا دليل حُبّ واقعيّ بالغ الأهميّة في علاقة الرجل بالمرأة، ويستشعر به الشخصان حبّهما المتبادَل عبر غيريّة متداخلة العناصر وبيّنة المعطيات.

لا يقتصر الحُبّ، مع هذا، على التعاطف؛ كما أنّ حياة الشخص الداخليّة لا تُردّ الى الانفعال او الشعور. فهناك عنصر أعمق وأهمّ يتبدّى في الارادة التي تُحوّل الحُبّ الى صداقة تتبلور في الصيغة التالية: «أريد لك الخير كما أريده لنفسي». إنّ ذاتي وذاتك تُشكّلان معاً وحدة أخلاقية تبرز من خلال الاتحاد الصادق الذي يختلف عن اتحاد التعاطف المرتكز على الانفعال والشعور الذي لا تفعل الإرادة فيه سوى أن ترضخ، بينما نجدها تلتزم في الصداقة بذاتها لأنها تتضمّن اختياراً غيريّاً أكيداً يمنحها قوة موضوعيّة، لكنّه لا ينفي حاجتها الى نبرة ذاتية يمدّها التعاطف بالحرارة الصادقة.

نصل من خلال هذه النتيجة الى المقتضى التالي: يجب تحويل التعاطف الى صداقة وإتمام الصداقة بالتعاطف. ويسير هذا المقتضى في اتجاهين: فالتعاطف يفتقر الى الاستلطاف الذي لا يقوم بدونه حُبّ

حقيقي، من هنا تنبع الحاجة الى تركيز الزواج على الصداقة الكامنة في التزام الارادة بشخص آخر تهدف الى خيره. المقصود هو إتمام شعور التعاطف بقيمة الشخص الموضوعيّة لأنّ المشاعر لا تُلزم الارادة إلاّ سطحيّاً، بينما تقتضي الصداقة التزاماً جدّيّاً وثابتاً.

ولكن يجب من ناحية ثانية إكمال الصداقة بالتعاطف وإلاّ ظلّت باردة ومحدودة. ولعلّ هذا ممكن بفعل ما يتولّد في الانسان بطريقة عفويّة كنتيجة لبُنية الشخص الداخلية، حيث لا تبرز القيمة التامّة إلاّ في ما هو مبنيّ على القناعة والاختيار الحرّ. فلا التعاطف ولا الصداقة يمكن ان يُستبدلا بالانطباع او الشعور الذي يولّدانه، لذا ما إن يتولّد التعاطف بين شخصين حتى ينفتح الباب امام إمكانيّة الصداقة. ولكنَّ التعاطف هو دائماً قويّ منذ البداية بينما تكون الصداقة أوّلاً ضعيفة ومهدَّدة. المطلوب الآن هو تكوين الصداقة المتبادَلَة بالاستفادة من الموقف العاطفي الذي يُولّده التعاطف ويخلع عليه معنى انسانياً عميقاً. ويكمن الخطأ في إبقاء الحُبّ الانساني في مستوى التعاطف، بدلاً من تحويله الى صداقة فعليّة ودائمة. هناك نتيجة اخرى لهذا الخطأ هي في الاعتقاد بزوال الحُبّ فور زوال التعاطف نفسه. إنَّ هذا الرأي لَعَلى قدر كبير من الخطورة ويجعلنا نتحقّق من النقص الفادح في التربية العاطفية.

لا يُمكن للحُبّ أن يكون، على أيّة حال في «استغلال» التعاطف ولا في بساطة لعبة المشاعر والمتعة الخلاّقة، كما لا يُمكن حصره في الاستهلاك العاطفي لأنّ التعاطف إشارة بسيطة وليس علاقة تامّة بين

الأشخاص، فلذا ينبغي أن يجد في الانسان أساسه معتمداً الصداقة قاعدة تُفعمه بمناخها وحرارتها. على التعاطف والصداقة أن يتداخلا دون أن يزعج أحدهما الآخر، وفي هذا يكمن «فنّ» التربية العاطفية. وإنّه لمن المناقض لقواعد التعاطف أن نسمح له بإخفاء الحاجة الى خلق الصداقة وجعلها عمليّاً مستحيلة. نجد هنا علّة الكوارث المتعدّدة والفشل الذي يتعرّض له الحُبّ الإنساني أحياناً.

تختبىء وراء التعاطف والصداقة تعدّديّة طابَعين من طبائع الحُبّ: الطابَع الموضوعي والطابَع الذاتي اللذان لا يرجعان الى بعضهما البعض. فالتعاطف يفترق عن الصداقة ولا يَسمح بعدُ بتولّد الحُبّ الموضوعي، الذي هو بالضرورة ذاتيّ الطابع لأنه يعيش في ذوات فاعلة، في شخصين يبرز من خلالهما ويتكوّن. ولكن يجب ألاّ نخلط بين الحُبّ الذاتي والذاتيّة. فمع أنّ الحُبّ ذاتيّ ويتأصّل في الذوات الفاعلة، يجب أن يكون متحرّراً من ذاتيّته أي أن يَتّسم بالطابع الموضوعي فلا يقتصر على التعاطف بل يجدر به ان يغدو صداقة متينة وعميقة، وعندما نتثبّت من إخلاص الصداقة نستطيع عندئذ ان نبني عليها الحياة الزوجية المشتركة.

ولا شَكَّ أنَّ الصحبـة تلعب دوراً بارزاً في نُموّ الحُبّ بين الرجل والمرأة وهي تختلف عن التعاطف والصداقة معاً. إنّها تختلف عن الأوّل لأنّها لا تقتصر على دائرة الشخص العاطفيّة ـ الانفعاليّة، وإنّما تتركّز على قواعد موضوعيّة كالعمل المشترَك والواجبات المتبادَلَة، والمصالح الخ. . . وتختلف عن الثانية أي عن الصداقة إذ إنّ القول: «أُريد لك

الخير وكأنَّ ذاتي الخاصّة هي المقصودة» ليس له بعدُ محلّ فيها. إنّ ما يُميّزها هو عنصر التآلف المبنيّ على عناصر موضوعية. وبإمكان الصحبة أن تتولّد بين الرجل والمرأة سواء كانا مرتبطين بالتعاطف او غير مرتبطين. الحالة الأولى كثيرة الحصول لأنّ بوسع التعاطف أن يتحوّل ساعتئذ الى صداقة حقيقية، أمّا الصحبة فتُولّد بين الرجل والمرأة جمعيّة موضوعيّة، بينما لا يجمعهما التعاطف إلاّ بشكل ذاتي إذ إنّ المشاعر تبدو غير مستقرّة ولا تستطيع بالتالي أن تُحدّد علاقات الأشخاص بصورة دائمة. فلا غنى عن إيجاد وسائل تسمح للعواطف بسلوك سبيل الارادة وتوليد وحدة إرادية تجعل «الذاتين» «نحن» واحدة متحقّقة عمليّاً في الصداقة.

إنّ للصداقة طابعاً شخصانيّاً يُعبّر عن ذاته بهذه «النحن» التي تظهر في الصحبة رغم أنّها تفتقر الى التماسك والعمق اللذين هما من خصائص الصداقة وبإمكان الصحبة أن تربط بين عدّة أشخاص، أمّا الصداقة فتقتصر على عدد ضئيل منهم. ويُشكّل الاشخاص المرتبطون بالصحبة عامّةً محيطاً معيّناً ممّا يُميّز هذه الأخيرة كظاهرة اجتماعية. من هنا دورها المهمّ في تكوين الحُبّ المتبادَل الذي يُؤدّي الى الزواج فيُصبح أساس عائلة جديدة: إنّ مَن يقدرون على العيش في مجموعة معيّنة هم بلا شك مؤهّلون للإضفاء على عائلاتهم طابَع جمعيّة متينة حيثُ يخيّم جوّ من الحياة المشتركة.

٦ ـ الحُبّ المتفاني

إن لتحليل الحُبّ العام طابَعاً ما ورائيّاً تتداخل ميزاته بطريقة يستحيل معها تفحّص ميزة منها دون ذكر الميزات الأخرى. لقد حاولنا حتى الآن أن نستخرج كلّ ما ينتمي الى جوهر كلّ نوع من أنواع الحُبّ وما يجد دلالته بطريقة خصوصيّة في الحُبّ بين الرجل والمرأة. يتكوّن الحُبّ في الذات الفرديّة فيمرّ بالافتتان، فالاشتهاء فالاستلطاف. لكنّه لا يجد تمامه في ذات واحدة وإنّما في العلاقات بين الذوات الفاعلة أي بين الاشخاص. من هنا تنتج مسألة الصداقة التي عالجناها في حديثنا عن التعاطف والتبادل الشخصاني، ولا يقلّ الانتقال من «الأنا» الى «النحن» أهميّة عن واقع الخروج من «الأنا» الخاصّة التي تُعبّر عن ذاتها بحُبّ الاشتهاء وحُبّ الملاطفة او الاستلطاف. فالحُبّ وبخاصّة الحُبّ الذي نعنيه هنا، مَيْل ولقاء أي اتحاد بين الأشخاص يتحقّق على أساس الافتتان والاستلطاف الذي ينمو بين الذوات الفردية، فيؤلّف شخصانياً بين الذوات والرغبات والميول.

ويختلف الحُبّ المتفاني عن سائر انواع الحُبّ التي حلّلناها حتى الآن ويَكمن في عطاء الشخص وجوهره، أي في عطاء الذات لذاتها ممّا يُساعد في تولّد العطاء المتبادَل بين الاشخاص.

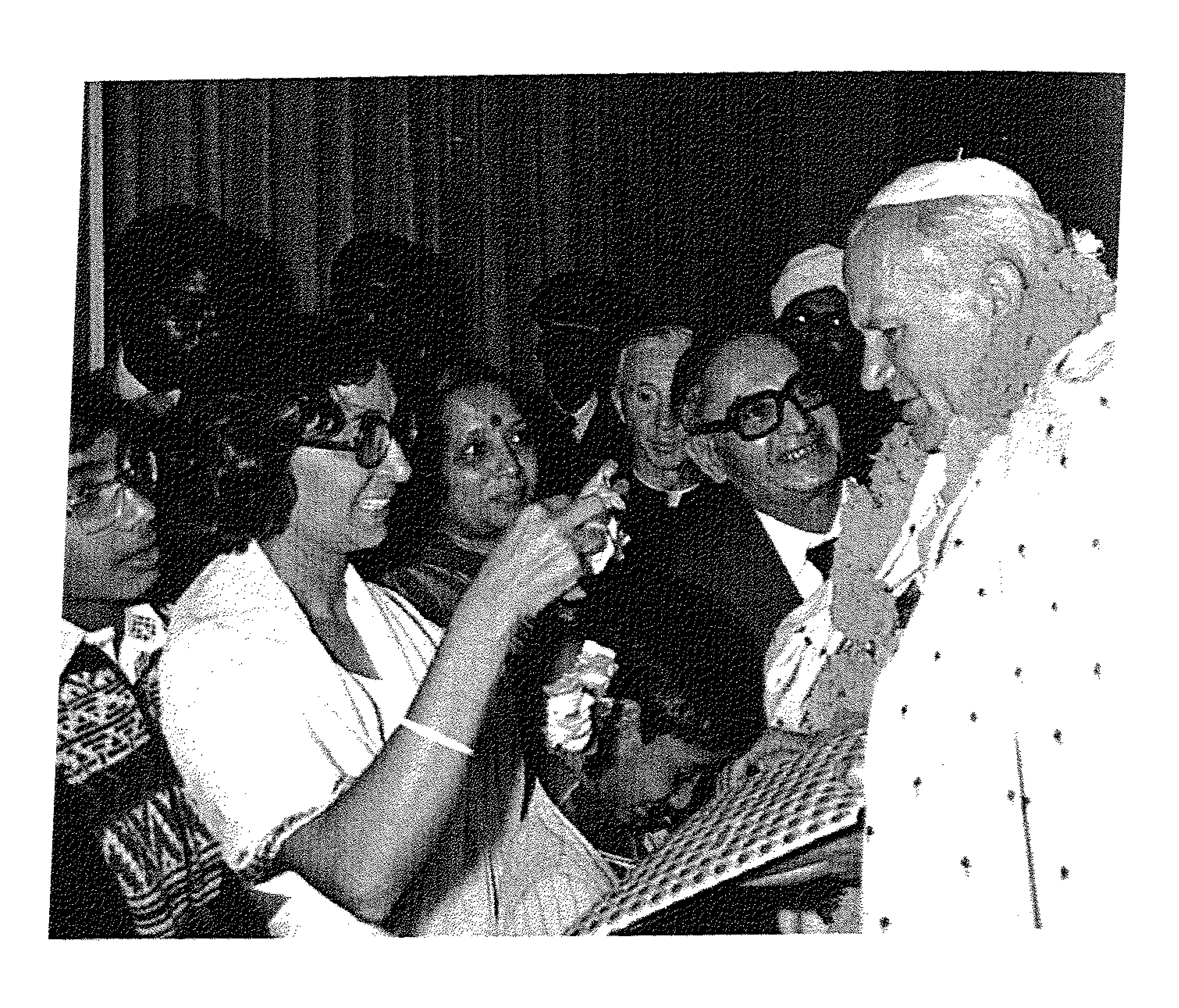
تتطلّب هذه المسألة تعمّقاً وافياً، ويُطرح السؤال أولاً لمعرفة ما إذا كان باستطاعة الشخص أن يتفانى في سبيل شخص آخر طالما أنّ كل شخص هو في جوهره غيرُ قابل للاستلاب كما لا يسعه موضعة ذاته او

التبرّع بها لأنّ طبيعة الشخص تتناقض مع عطاء الذات والتضحية بكيانها فنحن، لا نستطيع، في الواقع، أن نتحدّث عن التضحية بشخص لآخر وخاصة بالمعنى الجسدي للكلمة لأنّ العنصر الشخصي فينا يفوق كلّ أشكال العطاء على اختلافها ويفوق أيضاً الاستيلاء او التملّك ممّا يستبعد قدرة معاملة الشخص كموضوع متعة مثلما ما مثّلنا. ولكن ما ليس ممكناً في نظام الطبيعة يغدو ممكناً في نظام الحُبّ ومعناه الأخلاقي. هنا يستطيع الشخص أن يمنح ذاته او يستسلم لشخص آخر فيتولّد بفضل هذا العطاء شكلٌ خاص للحُبّ نسمّيه الحُبّ المتفاني. يُثبت هذا الواقع حيويّة الشخص الخاصّة كما يُثبت القوانين التي تُسيّر وجوده ونموّه. ولقد عبّر المسيح عن ذلك بهذه الجملة التي قد تبدو غريبة: «إنّ من يجد حياته يفتقدها، ومن افتقد حياته لأجلي يجدها». (متى ١٠، ٣٩).

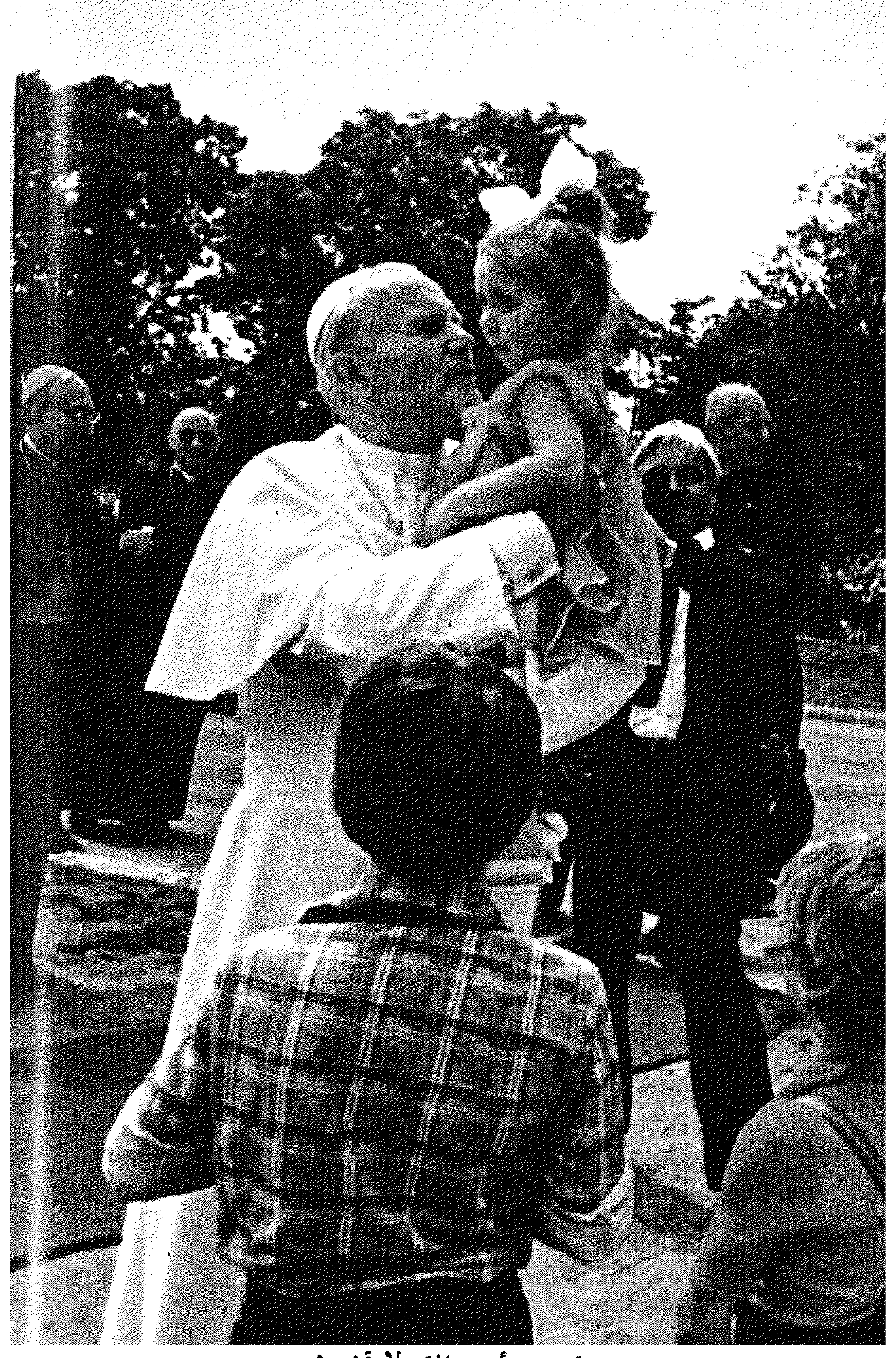
هناك، في الواقع، لغز حقيقي في مسألة الحُب. فعبارة الانجيل تُعبّر عن واقع خاصّ وتنطوي على حقيقة تبرز في حياة الانسان. فلذا يُعتبر كل شخص غير قابل الاستلاب او التبادل بحكم طبيعته. وهو موجّه في نظام الطبيعة نحو تكامل ذاته ومدفوع بالسعي الى إتمام كيانه الذي هو دائماً «ذات» عينيّة. لقد رأينا ان هذا التكامل يتمّ بفضل الحُبّ ويتوازى به. غير أنّ الحُبّ الأكمل يبرز في عطاء الذات، في واقع منح هذه «الذات» التي لا تقبل الاستلاب ولا يمكن تبادلها. اللغز هنا مزدوج ويسير في اتجاهين: الاول هو إمكانيّة الخروج من ذاتنا الخاصة، والثاني في أنّنا عندما نفعل ذلك لا نهدم الذات ولا نحقّرها وإنّما ننمّيها

ونُغنيها أخلاقيّاً و إنسانيّاً. لا نجد هنا المعيار الشخصاني وحده بل نجد أيضاً منطلقات جزئيّة واضحةً، تُوسِّع هذا المعيار في عدّة اتّجاهات لأنّ لعالم الاشخاص قوانين وجوده ونموّه الخاصّة به.

ينبثق عطاء الذات كشكل من أشكال الحُبّ، من أعماق الشخص وفي رؤية تقييميّة واضحة واستعداد إرادي للالتزام بموقف واضح وظاهر. لا يكون حُبّ التضحية، على أيّة حال، حبّاً جزئيّاً وعابراً في حياة الشخص الداخلية، بل يُشكِّل دائماً تبلوراً خاصّاً، «لِلأنا» الإنسانيّة بكاملها التي تقرّر ان تمتلك بفضل هذا الحُبّ ذاتها. نجد اذن في عطاء الذات وفي التضحية إثباتاً بيّناً لامتلاك النفس. وتبدو مظاهر هذا الحُبّ متعدِّدة، وبمعزل عن اندفاع الأمّ نحو ولدها، لا نجد هذا التفاني في موقف الطبيب من مريضه مثلاً، او في المربّي الذي يُكرِّس نفسه لإعداد تلاميذه، او في موقف الكاهن الذي يتفانى بإخلاص مُماثِل في سبيل النفس التي عُهدت إليه. هناك مُجاهدون ورسل يتفانون في سبيل أناس لا يعرفونهم ويخدمونهم من خلال خدمة المجتمع عامّة. فليس من السهل هنا أن نُميِّز حدود تدخّل الحُبّ المتفاني والإخلاص، اذ يُمكن في هذه الحالة أن نجد في أساس التصرّف استلطافاً شريفاً وصداقة حميمة. ويكفي حتى نتبع بإخلاص دعوة الطبيب او الكاهن او المربّي مثلاً، أن نريد الخير لأولئك الذين تُلزمنا دعوتنا بهم. ولكن حتى في الحال التي يتخذ فيها موقفنا طابع العطاء الذاتي ويتأكّد كحُبّ، لا يجوز لنا أن نعتبر هذا العطاء حبّاً متفانياً.



الراعي الصالح يعرف رعيّته... ورعيّته تعرفه.



دعوا الأطفال يأتون إليّ ولا تمنعوهم

يتضمّن مفهوم الحُبّ المتفاني عطاء شخص لشخص آخر. فلذا نحن نستعمل هذا التعبير في بعض الحالات حتى عندما يكون المقصود علاقة الانسان بخالقه. (وسنعود الى هذا في الفصل الرابع). وإنه لمن الجائز والمؤكّد أن نتكلّم عن هذا الحُبّ بشأن الزواج الذي يُفضي الى العطاء المتبادَل كعطاء نحو شخص آخر وكعلاقة شخصيّة متبادَلَة. ويجب ألاّ نُماثِل أو نخلط بين عطاء الذات الذي نتحدّث عنه هنا وبين «العطاء» بالمعنى النفساني، او بينه وبين «الاستسلام» بالمعنى الفيزيائي الخالص. المرأة هي التي تُحسّ، على أيّة حال، بمشاركتها في الزواج كاستسلام «تملّك». واذا ما كان على الزواج ان يُلبّي مقتضيات المعيار الشخصاني، ينبغي أن يتحقّق فيه عطاء الذات والحُبّ المتفاني. وهناك، تبعاً لمبدأ التبادل، نوعان من عطاء الذات يلتقيان، ويتخذان نفسانيّاً شكلاً مختلفاً، ولكنّهما حقيقيان أنطولوجياً ويؤلّفان معاً عطاء متبادلاً.

ومن المسلَّم به أنّ عطاء الذات هذا لا يُمكن أن يتخذ في الزواج معنًى جنسيّاً خالصاً. وإذا لم يجد الحُبّ مبرّره في عطاء الشخص، يؤدّي الى ذلك الشكل من أشكال النفعيّة الذي حاولنا تحليله في الفصل الأول. علينا ملاحظة هذا الواقع اذ إنّ هناك ميلاً الى فهم «عطاء الذات» هذا بالمعنى الجنسي الخالص او المعنى الجنسي والنفساني. فلا غنى هنا اذن عن التفسير الشخصاني الذي يلعب دوراً مهمّاً في تحويل الزواج الى بذل وتضحية وتفان. ويستبعد عطاء الذات كما تقوم به المرأة في الزواج إمكانيّة عطائها وتفانيها لأشخاص آخرين

العنصر الجنسي يلعب دوراً خاصاً في تلوين الحُبّ المتفاني الذي تُكسبه لعلاقات الجنسيّة طاقة خصوصيّة. وهكذا يستطيع الحُبّ أن ينفتح فيما بعد على أشخاص جدد هم ثمرة العلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة.

إنّ مفهوم الحبّ المتفاني مهمّ لتعيين معايير كلّ اخلاق جنسيّة. ويوجد بالتأكيد في النظام الموضوعي علاقة خاصّة بين الجنس والشخص، يقابلها في نظام الوعي الشعور بحقّ امتلاك الذات. ولا يُمكن بالتالي أن يكون هناك مجال للاستسلام الجنسي الذي ليس له معنى العطاء، عطاء الشخص، ولا يدخل بشكل او بآخر في فلك المقتضيات التي يحقّ لنا أن نفرضها على الحُبّ المخلص المتفاني. تنتج هذه المقتضيات عن المعيار الشخصاني. وبالرغم من أنّ الحُبّ المتفاني يختلف بجوهره عن جميع أشكال الحُبّ التي حلّلناها سابقاً، فليس بإمكانه أن يتكوّن إلاّ مرتبطاً بها، فلا غِنَى إذن عن ربط هذا الحُبّ بالاستلطاف والصداقة. ويُمكن للحُبّ إذا ما افتقد هذا الرابط ان يقع في فراغ خطير، ويبقى الأشخاص الملتزمون به عندئذ مرتبكين امام الأحداث الداخلية والخارجية، التي تنبعث في نفوسهم على حين غرّة وفي غفلة من إرادتهم المشتركة.

التحليل النفساني للحُبّ

٧ ـ الإدراك الحسّيّ والانفعال

ينبغي أن نبدأ هذا التحليل بما يُشكّل «العنصر الاولي» للحياة النفسيّة أي الإدراك الحسِّي والانفعال الذي ينتج عنه. الإدراك الحسّي هو ردّة فعل الحواس على التهيّجات التي تُثيرها فيها الأشياء. فالحواس هي أشدّ العناصر ارتباطاً بتركيب الجهاز العضوي الانساني، بالرغم من أنّها تتميّز عنه، إذ إنّنا لا نستطيع أن نردّ حاسّة النظر الى آلتها في التكوين الانساني أي الالتقاط الخارجي ـ أعصاب النظر ـ والأجهزة العصبيّة التي تُقابلها في مركز الدماغ. هناك في حاسّة البصر أكثر من هذا، هناك كيفيّة نفسيّة خصوصيّة لا يملكها اعضاؤها منفصلة او مجتمعة. تنتمي هذه الكيفيّة النفسيّة الى مجال المعرفة. فنحن نُدرك بواسطة حاسّة البصر او بواسطة أيّة حاسّة أخرى أشياء معيّنة، او يحسن ان نقول بأنّنا نُدرك الاشياء بشكل محدَّد. المقصود هنا هو الأشياء المادِّيَّة إذ يُمكن لها وحدها أن تُدرك بفضل الحواس. يُقال دائماً بأنَّ موضوع الحواس المناسب يتكوّن من كيفيّات حسِّيّة. وتبقى الإدراكات الحسِّيَّة الأكثر التصاقاً بالمعرفة. وتنفعل الحواس بالأشياء المناسبة بإحساسات يُمكن كشفها ضمن الإدراك الحسِّي. فهذه الحواس تُدرك وتحتفظ بصورة الشيء المنعكس وهي تفترض الحسّ المباشر بالشيء المُعطى، وبمقدار ما يدوم الاحتكاك تدوم التجربة المباشرة بالمعنى الفعلي للكلمة. ولكن عندما تنتهي التجربة تحتفظ الحواس بصورة الشيء

ـذي يحلّ تمثّله شيئاً فشيئاً محلّ الإدراك الحسّي الذي يُثيره في الوعي. نصل هكذا الى مفهوم الحواس الداخلية. فالحواس الخارجية هي التي ـتكّ مباشرة بالشيء عندما يُوجد في متناولها، بينما تحتفظ الحواس لداخلية بهذا الاحتكاك عندما لا تعود الأشياء موجودة في متناول الحواس الخارجية.

يحتوي الإدراك الحسّي دائماً صورة عينيّة مفصّلة تنعكس فيها مواصفات الشيء، بقدر ما يكون الإدراك صادقاً ووفيّاً، إذ يُمكن ألاّ يكون كذلك فنستجمع فيه عندئذ بعض المواصفات فقط التي تسمح للعقل بوصف الشيء بصورة عامّة، لكن بعض المواصفات الفرديّة تفوتنا فيه. ونحن نعلم، مع هذا، أنّه يُمكن إخضاع الشيء المادّي لملاحظة أعمق وأنفذ، فتبدو لنا عندئذ المواصفات الفرديّة التي كنّا نجهلها سابقاً وتتثبّت أيضاً في المعرفة.

ويتقبّل الانسان عدداً كبيراً من الإدراكات الحسِّيَّة، وتعمل أجهزة الالتقاط الحسِّيَّة بدون توقّف، ممّا يُتعب الجهاز العصبي ويُرهقُه بينما هو يحتاج الى الراحة وتجدّد الحيوية أكثر من أي جزء آخر من الجهاز العضوي. ولا تنطبع الإدراكات الحسِّيَّة كلّها في الوعي بنفس القوة وذلك بسبب تعدّدها واختلافها. فالبعض منها تكون دائمة وقوّية بينما تكون الأخرى ضعيفة وعارضة لأنّ الإدراك الحسّي يرتبط دائماً ببعض الانفعال. وعندما نقول بأنّ شخصاً ما ترك فينا «انطباعاً قويّاً» نُريد أن نقول بهذا إنّنا نستشعر بإدراكه انفعالاً حسّيّاً فرضه على وعينا. هنا ننتقل الى مجال الانفعالات.

تختلف ظاهرة الانفعال عن الإدراك الحسّي، فهي مثله ردّة فعل، حسّيَّة يُثيرها الشيء، ولكنّا لا نستشعر فيها صورة الشيء وإنّما إحدى قيمه المعلومة. ويجب ألاّ ننسى أنَّ مختلف الأشياء التي نُصادفها في تجربتنا الحسِّيَّة المباشرة لا تفرض ذاتها علينا بمواصفاتها فقط وإنّما بقيمها أيضاً. الإدراك الحسِّيّ هو ردّة الفعل على مواصفات الشيء او خصائصه، والانفعال هو ردّة فعل على القِيَم. وهو حسِّيّ وكلّما كان كذلك، يمتلك مقابله في الجسم ولكن يُمكن للقِيَم التي تُثيرها ألّا تكون مادِّيَّة. ونحن نعلم أنَّ الانفعالات تتأتّى دائماً عن قِيَم لا مادِّيَّة، روحانيّة. ولا نُنكر أنَّ على هذه القِيَم أن «تُجَسَّد» بطريقة او بأخرى حتى تُثير الانفعال. ينبغي أن نُدركها ونسمعها ونتمثّلها او نُعيد حفظها فيتولّد عندئذ الانفعال العميق. ويكون الانفعال سطحيّاً ينحصر موضوعه بالقِيَم الروحية فيمسّ نفسيّة الانسان بصورة أعمق وأشمل. ومن المفهوم أنّه في ولادة هذا الانفعال تكون مشاركة النفس وملكاتها أوسع وأعمّ. أمّا حدّة الانفعال فهي أيضاً شيء آخر. ويُمكن للانفعال ان يكون سطحيّاً وشديداً كما يُمكنه ان يكون عميقاً بمحتواه وضعيفاً بحدّته، وتبدو ملكة معاناة الانفعالات العميقة والحادّة عنصراً مهمّاً في الحياة الداخلية.

وعندما يتّحد الإدراك الحسّي بالانفعال يتخلّل موضوعهما وعي الانسان ويرتسم فيه بوضوح كبير. في الواقع، لا تظهر فينا والحالة هذه الصورة فقط وإنّما تظهر أيضاً قيمة الموضوع فيكتسب الوعي المعرفيّ بهذا تلوّناً عاطفياً. وتتولّد عندئذ تجربة أكثر قوة تزيد من أهمّيّة الموضوع

. نظر الفاعل. وتحدث هذه الامور أيضاً حيث يتمّ الاحتكاك
شخاص من جنس مختلف. ونعلم مثلاً الأهمّيّة التي يكتسبها في هذا
لمجال «الإنطباع الأوّل» كما نعلم كم هو غنيّ فحوى الجملة التالية:
لقد تركت في نفسه انطباعاً كبيراً» او «لقد ترك في نفسها انطباعاً
كبيراً». ولكن اذا كان الحُبّ الإنسانيّ يبدأ بانطباع او على الأصحّ
بإدراك حسّيّ مؤثّر، واذا كان على كلّ ما في هذا الحُبّ أن يعتمد
بالضرورة على هذا الإدراك، فذلك يحصل لأنه يُوجد الى جانب
الانطباع انفعال يسمح بمعاناة وجود الشخص الآخر كقيمة او على
الأصحّ، يُسمح لشخصين، للمرأة والرجل، بمعاناة وجودهما معاً كقِيَم
ثابتة. فلذا سيكون لزاماً على تحليلنا النفساني للحُبّ العودة باستمرار
الى القِيَم.

٨ ـ تحليل الحسّيّة

تحصل دائماً في احتكاك المرأة بالرجل مباشرة، تجربة حسّيّة لدى
الشخصين معاً. فكلاهما «جسد» يُثير بحكم كونه ردّة فعل، حسّيّة
تُولّد انطباعاً يُرافقه الانفعال غالباً. السبب هو في أنّ المرأة والرجل
يُمثّلان بالنسبة لبعضهما قيمة، تتّحد بالانطباع الحسّيّ بسهولة، ويكون
الشخص من الجنس الآخر مصدر هذا الانطباع. إنّ هذه السهولة التي
تتّحد فيها القِيَم بالانطباع وبالتالي السهولة التي تتولّد فيها الانفعالات
بالاحتكاك بأشخاص من الجنس الآخر، ترتبط بالميل الجنسي الخاص
بالكائن الإنساني كطاقة من طاقاته الطبيعيّة. ويتّحد انفعال من هذا
النوع بالإدراك الحسّيّ، فهو إذن حِسّيّ الى حدّ ما ولكن لا يستتبع هذا

ان تكون القِيَم التي ننفعل بها حسِّيَّة خالصة او أن تنتمي فقط الى الجسم وتتّحد به. لقد قلنا سابقاً إنَّ الانفعالات تتخلّل حياة الروح إذ إنَّ الروح تُثير بدورها قِيَماً روحية. ولكن ينبغي أن نَحسب، في الحالة التي تعنينا أي في الاحتكاك بين الرجل والمرأة، واقع كون الانطباع سيرسم أوّلاً هذا المحتوى الذي تلمسه الحواسّ بصورة غير مباشرة. وهكذا تتولّد صورة «خارجيّة» للشخص الآخر. هل هذا يعني أنَّ هذه الصورة هي فقط انعكاس للجسم؟ كَلّا، إنّها انعكاس للشخص من الجنس الآخر، وهي صورة ذهنيّة تُرافق وعي الانطباع الذي تعينه، لكنّها ليست سبب قوته، ولا تُقرِّر أهمّيّته التي يُحدثها الرجل في المرأة او المرأة في الرجل. فأحدهما «يترك انطباعاً» قويّاً في نفس الآخر عندما تُبصر هذه القِيَم خلال تعرّفهما ببعضهما البعض. فالقِيَم هي موضوع الانفعال وتتّحد بالانطباع الذي تُساهم في قوّته.

وينبغي لنا، بتحليلنا الحسِّيَّة، أن نتبينَّ أنّها أكثر من ردّة فعل حسِّيَّة على الموضوع او على الشخص من الجنس الآخر. فالحسِّيَّة ليست في أنْ يُبصر الواحد الآخر بحواسّه وإنّما هي تجربة القِيَم المحدَّدة التي بإمكان الحواسّ أنْ تُدركها، وهي القِيَم الجنسيَّة لجسد الشخص الآخر (لا نتحدّث هنا عن الحالات الشاذّة حيث تتعلّق هذه القِيَم الجنسيَّة بجسد شخص من نفس الجنس او حتى بكائن آخر كحيوان او شيء جامد). نقول عندئذ فقط: «إنّه او (إنّها) يتحدّث او تتحدّث الى حواسّي» وليس لهذه الإثارة الحسِّيَّة سوى علاقة هامشيّة بواقع معاناة جمال الجسد بالانطباع الفني. هناك، فضلاً عن ذلك، عنصر آخر هو

جوهري بالنسبة للحسِّيَّة: نُحسّ الجسد غالباً في ردّة الفعل الحسّية كموضوع متعة. فللحسِّيّة بذاتها اتجاه نفعيّ، فهي تميل إذن نحو الجسد مباشرة إذ إنّها تتجنّبه مباشرة. وحتى ارتباط الحسِّيّة بجمال الجسد هو ارتباط ثانوي، مثلما ذكرنا. الجمال هو في جوهره القِيَم الفنِّيّة صفة المتعة، ولكنها تسبّب، فضلاً عن ذلك، تلك البهجة التي كان القديس اغوسطينوس يسمّيها (المتعة) فالحسِّيَّة تمنع اذن اختبار ما هو جميل، وتمنع حتى اختبار جمال الجسد إذ إنّها تُدخل موقفاً نفعيّاً على الموضوع تجعلنا نحسّ الجسم ونستشعره كموضوع ممكن للمتعة.

اتجاه الحسِّيَّة هذا هو اتّجاه عفويّ، غريزيّ، ولا يُعتبر بهذا شيئاً اخلاقيّاً وإنّما هو اتجاه طبيعي أوّلاً. وينبغي لنا لنبرّر هذا الرأي ان نُولي انتباهنا للعلاقات القائمة بين ردّات فعل الحواس وحيويّة الجسد الجنسيّة. ولكن تعود معالجة هذا الشأن الى العالِم البيولوجي او الفيزيولوجي.

ولا تتّحد الحسِّيَّة بحيويّة الجسد الجنسيَّة ذات الطابَع النباتي فقط وليس الحسِّيّ. فلذا نُصادف مظاهر حسِّيّة ذات تلوّن جنسيّ لدى الأطفال الذين لم تبلغ أجسادهم تمام نضجها الجنسيّ. وبالرغم من أنَّ الحسِّيَّة تختلف عن الحيويّة الجنسيّة، فلا يحسن بنا أنْ نفرقهما او نفصلهما عن بعضهما البعض. ويتمثّل الميل الجنسيّ في الحيويّة الجنسيَّة في واقع كون الجهاز العضوي المتميِّز بخصائص جنسيّة رجوليّة يحتاج الى جهاز عضوي متميّز بخصائص أُنثويّة، حتى تجد حيويّتها الجنسيّة خاتمتها

الطبيعية. إنّ هذه الحيويّة هي موجّهة، في الواقع، نحو الإنجاب ويُستعمل الجنس الآخر لهذه الغاية. ليس هذا الموقف، في ذاته موقفاً نفعيّاً، اذ ليست المتعة هدف الطبيعة الأوحد. فهو ليس اذن سوى موقف طبيعي تبرز من خلاله حاجة الكائن الموضوعيّة.

وبما أنَّ الحيويّة الجنسيَّة تدخل في نطاق الوظائف النباتيّة، فهي تتّصل بالحواسّ فلذا نجد الحسِّيَّة متّجهة غالباً نحو الملاذ الحِسِّيَّة. ولا يبتغي الشخص الجنس الآخر إلّا كموضوع لهذه الملاذ وذلك بفضل قيمة الجنسيّة الملموسة في جسده، إذ غالباً ما تكتشف الحواس في الجسد الفارق بين الجنسين. وتتخلّل هذه القِيَم الوعي الذي يصطحب الإدراك الحسِّيّ بانفعال لا يستشعر فقط في النفسيّة، وإنّما في الجسد أيضاً وتتعلّق بردّات فعل الجسد وخاصّة بالنقاط المثيرة، ممّا يُثبت أنّها وثيقة الاتصال بالحيويّة الجنسيّة داخل الجهاز العضوي نفسه. وكان يُمكن اعتبار الحِسِّيَّة طبيعيّة وكافية في الحياة الجنسيّة لو أنّ ردّات فعل الإنسان الجنسيّة مُسيَّرة بالغريزة وحدها، ولو انّ الشخص من الجنس الآخر الذي هو موضوع ردّات الفعل هذه، لا يقتضي علاقة أخرى غير العلاقة التي تُحسب جوهريّة بالنسبة للحسِّيَّة.

ولكنّنا نعرف أنّه لا يُمكن أن يكون الشخص موضوع متعة. والجسد هو جزء لا يتجزّأ منه ولا يسعنا بالتالي أنْ نفصله عن الشخص بمجمله. فقيمته وقيمة الشخص ترتكزان عليه. وتُوشك ردّة الفعل الحسِّيَّة التي يلعب فيها الجسد والجنس دور الموضوع أن تحطّ من قيمة

شخص في هذا الإطار الموضوعيّ. إنَّ تقدير جسد الشخص من هذه الناحية يُوازي القبول بواقع الاستمتاع به. من هنا سهولة فهم ردّة فعل الوعي حيال حركات الحسِّيَّة. إذ إمّا أنَّنا نُحاول فصل الشخص عن جسده وجنسه اصطناعيّاً لنعتبرهما مواضيع متعة ممكنة، وإمّا أَنَّنا نُقدِّر الشخص فقط من زاوية الجسد والجنس أي أنَّنا نُقدِّره أيضاً كموضوع متعة. والموقفان لا يتفقان مع قيمة الشخص. فلنضف أنَّه لا مجال للبحث هنا عن حسِّيَّة «خالصة» لدى الإنسان كتلك التي نجدها لدى الحيوان، ولا أيضاً عن تسييره بفعل الغريزة، فلذا نجد أنَّ ما هو طبيعي تماماً لدى الحيوان هو لدى الانسان دون مستوى طبيعته. ويدلّ محتوى ردّة الفعل الذي يعتبر تجربة الجسد والجنس مواضيع متعة ممكنة على أنَّ الحسِّيَّة ليست، لدى الإنسان، خالصة وإنّما هي متحوِّلة بشكل ما من زاوية القيمة. فالحسِّيَّة الطبيعية الخالصة ذات ردّات الفعل الموجَّهة بالغريزة، لا تتّجه أبداً نحو المتعة المنفصلة عن هدف الحياة الجنسيَّة وحدها، بينما يُمكنها أن تكون كذلك لدى الانسان.

الحسِّيَّة ليست وحدها حُبّاً وبإمكانها أن تغدو نقيضه بسهولة. وبالرغم من هذا ينبغي أنْ نُقرّ بأنّ الحسِّيَّة كردَّة فعل طبيعيّة حيال شخص من الجنس الآخر، هي في علاقة الرجل بالمرأة مادّة حُبّ زوجي، حُبّ متفانٍ مخلص. ولكنّها لا تُؤدّي هذا الدور بنفسها. إنَّ الاتجاه نحو قِيَم الجسد الجنسيّة كموضوع متعة يقتضي التكامل والاتساق وينبغي دمجه في موقف ملائم حيال الشخص فهو لا يكون بدون هذا حُبّاً. لا شكَّ أَنَّ حُبّ الملذّات يجتاز بتيّاره الحسِّيَّة ولكن إذا لم

يُجرَ إكمال هذه الأخيرة بعناصر أخرى أكثر نبلاً ورفعةً، واذا لم تكن سوى سعي وراء الملاذ، فهي لن تكون بحكم التأكيد حُبّاً.

الحسِّيَّة بحدّ ذاتها لا تُعير الشخص انتباهاً، وهي لا تتّجه إلّا نحو قِيَم الجسد الجنسيَّة. وهذا هو سبب عدم استقرارها المميّز: إنّها تميل حيثما تجد هذه القِيَم وحيثما يظهر لها موضوع متعتها الممكن.وتُشير الحواس الى وجود هذا الموضوع بطريقة تختلف حسب كلّ حاسّة. فحاسّة اللمس مثلاً تنفعل بشكل يختلف عن انفعال الحواسّ العُليا: كالنظر والسمع. ولكنَّ الحواسّ الخارجيّة ليست الوحيدة التي تخدم الحِسِّيَّة. فهناك الحواسّ الداخليّة كالمخيّلة او الذاكرة اللّتين تخدمانها أيضاً. ويسعنا بواسطة كلّ حاسّة أن نُحسّ بجسم ما، وحتى بجسم شخص غائب فيزيائيّاً، إذ إنّنا نستطيع أن نتحسّس قِيَم ذلك الجسم وكأنها تُشكِّل موضوع متعة ممكن. ان هذا لحسن الدلالة بالنسبة للحسِّيَّة. وتحدث هذه الظاهرة حتى حيث لا يُعتبر جسد الشخص الآخر كموضوع متعة اي حيث يكون مثلاً موضوع فحوصات او دراسات فنِّيَّة. تظهر الحسِّيَّة في هذه الحالة بشكل جانبي: فهي تسعى أحياناً الى التأثير في الموقف حيال الجسد وحيال الشخص، وهي لا تُثير في الحالات الأخرى سوى فعل شرطي معاكس في الوعي، يُثبت أنَّه بإمكاننا دفع هذا الموقف في اتجاه الحسِّيَّة الدفينة.

لكن هذا لا يُثبت أنَّ التهيّج الحِسِّيَّ كمركّب فطري وطبيعي هو سيّء أخلاقيّاً. فليست الحسِّيَّة الفائضة سوى مادّة غنيّة في حياة الأشخاص ولكنّها صعبة المراس، وعليها أن تنفتح بصورة أوسع على

كلّ ما يُجدِّد حُبَّهم ويعيّنه. وتستطيع أن تغدو، عندما تتسامى، العنصر الجوهري لحُبّ يزداد كماله بقدر ما يزداد عمقه.

وينبغي لنا أن نُخصِّص بعض الكلمات لما يُسمّى «Sex appeal» . فهذه الكلمة الأنكلوسكسونيّة لا تعني نفس ما يعنيه «الميل الجنسي» فهي لا ترد إلاّ الى التهيّج الحسِّيّ والحِسِّيَّة. ونستعملها لتعيين الملكة التي تثير التهيّج الحِسِّيّ او لتعيين الاستعداد لمعاناة مثل هذا التهيّج. وتقتصر وظيفة الجنس في هذا التعبير على دائرة الحواسّ الحِسِّيَّة. والمقصود هنا هي قِيم الجسد الحسِّيَّة باعتباره (أي الجسد) موضوع متعة ممكن ـ وتمثّل فكرة «Sex appeal» هذه القِيَم وكأنها مستقلّة او مكتفية بذاتها فتقطع هكذا الطريق على دمجها في حُبّ شخصيّ كامل.

٩ ـ العاطفيّة والحُبّ العاطفي

يجب أن نُميّز بوضوح بين العاطفيّة والحِسِّيَّة. لقد قلنا سابقاً بأنَّ الانفعال يُرافق عامّة الانطباع. وبالرغم من أَنَّ الانطباع الذي يُولّده الموضوع هو حسِّيّ، فبإمكان الانفعال أن يتّجه نحو القِيَم اللاّماديَّة. ويُثير احتكاك الرجل بالمرأة مباشرة انطباعاً يَصحبه الانفعال دائماً. وعندما ينحصر الانفعال بقِيَم الجسد الجنسيَّة وحدها كموضوع متعة ممكن، يكون عندئذ مظهراً من مظاهر الحسِّيَّة. غير أَنَّ هذا ليس ضرورياً إذ إنَّ بوسع هذه القِيَم أن ترتبط بالشخص الآخر بكامله. يُصبح موضوع الانفعال بالنسبة للمرأة قيمة «الرجولة» في هذه الحالة

بينما تُصبح المرأة قيمة «الأنوثة». وبإمكان الرجولة أن تتّفق وانطباع القوة بينما تتّفق الأنوثة بانطباع الجاذب، ويتعلّق الاثنان بالشخص الآخر بكامله وليس بجسده فقط. وينبغي أن ندعو عاطفيّة ملكة الانفعال هذه بقيم الشخص الآخر الجنسيًّة أنّها ملكة الانفعال بالأنوثة والرجولة.

العاطفيّة هي مصدر الحُبّ العاطفي. وهي تختلف عن الحسًّيَّة بفحواها أكثر ممّا تختلف عنها بقاعدتها. إذ إنَّ لكليهما نفس القاعدة وهي الجسد والحِسّيّ. فالإدراك الحِسّيّ يضمّ الشخص بكامله: المرأة والرجل. والحِسّيًّة لا تحتفظ من ذلك إلاّ بالجسد المنفصل عن الباقي. أمّا العاطفيّة فتحتفظ بالشخص في مجمله. وتبقى القِيَم الجنسيًّة المدرِكة مرتبطة بكامل الشخص ولا تقتصر فقط على الجسد. فلذا لا يَرتسم الاتّجاه نحو المتعة الذي تتميّز به الحِسّيًّة في العاطفيّة. فهذه ليست «إستهلاكيّة»، وبوسعها أن تتضمّن لحظات تأمّليّة ترتبط بما هو جميل كارتباطها بإدراك القِيَم الفنيًّة مثلاً. ولا شَكَّ أنَّ الإعجاب يتخلّل عاطفيّة الرجل تجاه الأنوثة، كما يتخلّل عاطفيّة المرأة تجاه الرجولة، ولكن لا تبدو في حدودها أيّة رغبة في المتعة.

وتبدو العاطفيّة متحرّرة من الملاذ الحسًّيَّة بينما الحسًّيَّة تمتلىء بها فنحن نتحسَّس في الانفعال العاطفي رغبة وحاجة مختلفتين، يتعيّنان بالتقرّب والعلاقة الحميمة وفي الميل الى بقاء المحبّين معاً بصورة دائمة. فالحُبّ العاطفي يُقرِّب بين شخصين ويجعلهما يتحرّكان في فلك بعضهما البعض وحتى ولو كانا بعيدَين جسديّاً. إنّه يستحوذ على الذاكرة

والمخيّلة ويتّصل بالإرادة في الوقت نفسه، ولكنّه لا يستحثّها، وإنّما يجتذبها بالأحرى بممارسة جاذب خاصّ عليها. يبقى الشخص المحاط بهذا الجوّ داخلياً على مقربة من الشخص الذي يرتبط به بالحُبّ العاطفي. عندما يكون الرجل والمرأة مرتبطَين بمثل هذا الحُبّ معاً، يبحثان عندئذٍ عن وسائل خارجيّة للتعبير عما يَربطهما ويتجلّى ذلك في مختلف مظاهر الحنوّ والمحبة: كالنظرات، والكلمات، والتصرّفات والتقرّب - وأتجنّب هنا عمداً ضمّ الجسد الى تلك المظاهر إذ إنّ العاطفيّة تبدو لكلا الشخصين وخاصة للمرأة، مفارقة للجسد. فهي في الواقع لا تتّجه نحو الجسد مثل الحِسِّيَّة. فلذا تُمثِّل الحُبّ العاطفي غالباً بالحُبّ الروحاني.

ومن المؤكّد أنّ هذا التقارب المتبادَل الذي هو عربون الحنوّ بين الشخص، بالرغم من أنه يَنتج مباشرة عن الشعور، بوسعه أن ينزلق بسهولة نحو الحسِّيَّة التي لا تتضح معالمها توّاً، ولا تتّجه علانيّة عن المتعة الجسدانيّة وإنّما تظلّ مستترة ومختبئة في الحُبّ والانعطاف. يظهر أنّه يوجد في هذا الخصوص فارق مدل بين تجربة الرجل وتجربة المرأة. نُقرّ عامّة بأنّ المرأة هي في طبيعتها أكثر عاطفيّة بينما يكون الرجل أكثر شهوانية لقد أشرنا آنفاً الى هذه الصفة المميّزة للحِسِّيَّة: السعي وراء قِيَم الجسد الجنسيّة باعتباره موضوع متعة. وتبدو هذه الصفة بوضوح لدى الرجل، وتتبلور بسرعة في وعيه وموقفه. فبنية الرجل النفسيّة وشخصيّته متعيّنتان بشكل يجعلانه يشعر بسرعة أكثر من المرأة بالحاجة الى التعبير عمّا يختبىء في نفسه. ويبقى هذا متصلاً بدور الرجل الأكثر

فاعليّة في الحُبّ وبمسؤوليّاته. أمّا لدى المرأة، فالشهوانيّة تبقى متستّرة بالعاطفيّة. فلذا هي مدفوعة بطبيعتها الى اعتبار ما يعرفه الرجل كفعل للشهوانيّة والرغبة في المتعة دليل حُبّ عاطفي خالص. يوجد إذن، مثلما نرى، بعض الاختلاف النفساني بين حُبّ الرجل والمرأة. فهذه الأخيرة تبدو بالأحرى غير فاعلة من هذه الزاوية بينما هي ناشطة من ناحية أخرى. إنَّ دور المرأة ومسؤليّتها يختلفان، على أيّة حال، عن دور الرجل ومسؤوليّته.

فلنعد أيضاً الى ما قلناه في البداية حول العاطفيّة والحُبّ العاطفي. إنَّ موضوع الانفعال المنحصر بقِيَم الشخص الجنسيّة ليس موجَّهاً بحدّ ذاته نحو المتعة، بَيْد أَنَّ بإمكان القيمة الرئيسيّة التي هي موضوع الانفعال العاطفي أن تتسبّب بحدوث عوامل ذات مدلول معبّر. وهكذا يتزايد موضوعها بفعل تأثير العاطفة بشكل غير طبيعي. إنَّ الحُبَّ العاطفي يبقى متأثّراً بالمخيِّلة والذاكرة، مع أنّه يُؤثّر فيهما. هكذا يُفسَّر، بدون شَكّ، واقع إضفاء عِدّة قِيَم على موضوع الحُبّ الذي يُمكن أن يكون مجرّداً منها. فهذه القِيَم هي هنا قِيَم مثاليّة لا واقعيّة. إنّها تِوجد في وعي من يُحبّ حُبّاً عاطفيّاً فيدخلها على هذا الحُبّ بعد أن يكون قد أخرجهامن دائرة اللاّوعي. فالإحساس العاطفي خصب: ولأن الانسان يُريد ويتمنّى وجود عدّة قِيَم في الشخص الذي هو موضوع حُبّه، فإنّ الشعور يُولّد تلك القِيَم ويخلعها على الحُبّ حتى يكون الالتزام العاطفي أكثر تكاملاً وانسجاماً.

إنّ ظاهرة إضفاء المثاليّة على الشخص موضوع الحُبّ هي ظاهرة

معروفة، تُعتبر صفة من صفات الحُبّ اليافع. فالمثال يغلُب على الانسان كما هو، وهذا الأخير يُوفّر فقط ظهور القِيَم في الوعي الانفعالي فننجذب نحوها ونخلعها على الشخص المحبوب، ولا يهمّنا اذا كانت تخصّه أم لا، وليس هذا الشخص موضوع الحُبّ العاطفي بقدر ما هو حجّته. فالعاطفيّة ذاتّية وتتغذّى خاصّة من هذه القِيَم التي يحملها المُحِبّ في نفسه فتجتذبه بوعي او بغير وعي. وهذا فارق آخر بين العاطفيّة والشهوانيّة التي هي موضوعيّة على طريقتها الخاصّة: فهي تتغذّى بقِيَم جسد الشخص الجنسيّة الذي هو موضوع الشهوة والملذّات. ومعلوم أنّ هذه الموضوعيّة هي موضوعيّة الرغبة وليست موضوعيّة الحُبّ.

يكمن المصدر الرئيسي لضعف الحُبّ العاطفي في هذه الميزة الخاصّة بالعاطفيّة الإنسانيّة. ويتميّز الحُبّ المذكور بهذه الثنائيّة المعبّرة: فهو من ناحية يبحث عن حضور الشخص المحبوب، وعن التقارب ومظاهر الحنوّ، ويجد نفسه من ناحية أخرى بعيداً عن الشخص المحبوب إذ إنّه لا يتغذّى بقِيَم موضوعه الواقعيّة وإنّما يعيش، إذا صحّ التعبير، على حساب هذا الأخير، مأخوذاً بقِيَم مثاليّة تَشدّه إليها وتُسيطر على قلبه ووعيه. فلذا نجد الحُبّ العاطفي غالباً سبباً لخيبة الأمل. ويُمكن لهذا أن يكون خيبة أمل بالنسبة للمرأة وخصوصاً عندما تكتشف مع الوقت، أنّ حُبّ الرجل ليس سوى حجاب يُخفي الشهوة وإرادة الاستمتاع. إنّها خيبة أمل للمرأة والرجل معا عندما يتبينّ الرجل أنّ القِيَم التي خلعها على الشخص المحبوب ليست سوى قِيَم

وهميّة. ويطفىء التناحر بين المثال والواقع الحُبّ العاطفي غالباً، وحتى يحوّله الى كره عاطفي لا يرى في مبدأه او (في طبيعته) الصفات التي يتمتع بها الشخص الآخر فعليّاً. وهكذا نجد من الصعب القول إذا ما كانت خصوبة العاطفة الداخليّة والاستعداد الى رفع موضوع الحُبّ الى مصافّ المثاليّة قوّة او على العكس ضعفاً في الحُبّ العاطفي. ولكنّنا نعلم علم اليقين أنّ هذا الحُبّ لا يُشكِّل القاعدة الكافية لعلاقة الرجل بالمرأة. فالعاطفة تقضي الوحدة بقدر ما تقتضيها الرغبة الجسديّة. فاذا اقتصر الحُبّ على الشهوانيّة، لا يكون «نداء الجنس» حُبّاً وإنّما فقط استعمالاً لشخص من قبل شخص آخر حتى ولو كان ذلك الاستعمال متبادَلاً. واذا ما اقتصر على العاطفيّة وحدها، فلا يكون أيضاً حُبّاً بالمعنى القوي للكلمة، اذ سيبقى الشخصان منفصلَين الى حدّ ما بالرغم من المظاهر المعاكسة. فالعاطفة تُعاني من الذاتية وليست سوى عنصر من العناصر المكوِّنة للحُبّ الموضوعي والناضج الذي يتقولب ويتكامل بنهله من مصادر أخرى. والعاطفة وحدها لا تُولِّد هذا الحُبّ وقد تكون بذاتها موقف متعة.

١٠ ـ مسألة تكامل الحُبّ

بوسعنا اعتبار الحُبّ موقفا من الناحية النفسانيّة. فهو من ناحية، موقف داخلي في فاعل معينّ في شخص، ومن ناحية ثانية موقف بين شخصين، المرأة والرجل. ولكن سواء اعتبرناه من الداخل او من الخارج فهو موقف معينّ، أي أوحد ولا يُمكن أن يتكرّر. وتتصل ناحية

الحُبّ الخارجية بناحيته الداخلية اتصالاً وثيقاً إنّها تتّصل بما يُشكّل في نفوس الأشخاص مأساة حبّهم. فالحُبّ هو بالتأكيد مأساة بمعنى أنّه جوهرياً صيرورة وعمل وهذا ما تعنيه العبارة اليونانية (drao). وتستمدّ مأساة حُبّ الرجل والمرأة كيانها من الشخصين نفسيهما اللّذين يجدان الحُبّ دائماً موقفاً نفسانيّاً فريداً من نوعه، وموقفاً مهمّاً يستحوذ على داخليّتهما.

ويُحاول علم النفس أن يكشف بنية حياة الانسان الداخليّة ويتبينّ خلال تحرّياته أنّ العناصر الأشد تعبيراً في هذه الحياة تنحصر في الحقيقة والحرّية. وتتعلّق الحقيقة مباشرة بمجال المعرفة التي لا تقتصر على عكس الأشياء، ولا تنفصل عن تجربة الصواب والخطأ المعاشة. هذه التجربة هي التي تُشكّل «العصب» الداخلي والجوهري في المعرفة الإنسانية. فإذا كانت هذه تكمن فقط في «عكس» الأشياء فبوسعنا الاعتقاد أنّها مادّيّة. غير أَنَّ تجربة الصواب والخطأ موجودة بكلّيّتها خارج إمكانيّات المادّة. ولا شَكَّ أَنَّ الحقيقة تفعل في الحرِّيَّة، ولا يستطيع الإنسان أن يحتفظ بحرّيّته حيال مختلف الأشياء التي تُفرض على نشاطه كأشياء خيّرة ومرغوب فيها، إلاّ بقدر ما يكون مؤهّلاً لاستيعابها على ضوء الحقيقة باتخاذه موقفاً مستقلاً حيالها. واذا حُرم الانسان من هذه الملكة يُصبح معرّضاً لأن تُسيّره الأشياء فتستولي هذه الخيرات عليه وتتحكّم تماماً بتصرّفاته وتوجيهه. وتُمكّن ملكة معرفة الحقيقة الإنسان من تقرير مصيره أي أَنّها تسمح له بأن يُقرّر بطريقة مستقلّة طابَع أعماله الخاصّة ويُحدِّد اتجاهها، وفي هذا تَكمُن حرّيّته.

لقد برهن تحليلنا أَنَّ الحُبّ بين شخصين من جنسين مختلفين يتولّد على أساس الميل الجنسي. ينتج عن هذا تركيز من قبل الرجل والمرأة على القِيَم الجنسيّة التي يُمثّلها كلّ شخص من الجنس الآخر. وعندما تتّصل هذه القِيَم بالشخص وتُثير رغبة الاستمتاع، يغدو الفاعل محكوماً بشهوته ويستسلم للملذّات الحِسِّيَّة. وعلى العكس، عندما تكون القِيَم الجنسيَّة غير متعلّقة قبل كل شيء بالجسد ترجح عندئذ كفّة العاطفيّة ولا تحتلّ الشهوة في ذاتها الصعيد الأوّل. وترتبط أشكال الحُبّ المتعدِّدة بالموقف تجاه القِيَم الجنسيّة، ويُعتبر كلّ شكل من هذه الأشكال فرديّاً إذ إنّه ميزة شخص معينٍ، ويتبلور في داخليَّة وفي اتساق خارجي معيّن، فننال تبعاً للطاقات النفسيّة المستحكمة إمّا التزاماً عاطفيّاً عنيفاً وإمّا شهوة شغوفة.

وينعكس تفاعل هذه القوى الداخليّة على الوعي. ولعلَّ الطابَع المميّز للحُبّ الجنسيّ هو في زخمه القوي الدليل اللّامباشر لقوة «الغريزة» الجنسيّة ولأهمِّيّتها في الحياة الإنسانية. وتستولي كثافة هذا التركيز للقوى الحيويّة والنفسيّة على وعي الفاعل الى درجة أنَّ ما عداها يُصبح شاحباً ويفقد وزنه إزاءها. وما علينا لنقتنع إلاّ أن نُلاحظ الأشخاص الذين خَلَب الحُبّ ألبابهم واستلب أفئدتهم. ولا شَكَّ أَنَّ الوقائع تُثبت في كلّ لحظة صوابيّة الفكرة الأفلاطونيّة حول سطوة الجنس. واذا جاز لنا تصوّر الحُبّ الجنسيّ كموقف داخلي في الشخص، فهذا الموقف هو معبّر من الوجهة النفسانيّة ويستقطب القدرة والانتباه، ويجد الانسان فيه قوى مجتمعة كان حتى الآن يجهل

جودها في ذاته. فلذا يجد فيها لذّة وبهجة في الحياة والوجود والعمل نتى ولو تخلّل الحزن أحيانا كلّ ذلك.

هكذا ترتسم أمامنا هيئة الحُبّ الذاتيّة، ويُشكّل الحُبّ من هذه لناحية وحدها موقفاً عينيّاً أو حد لداخليّة الإنسان. ويتوق في الوقت نفسه الى التمام والكمال داخل الأشخاص وفي ما بينهم. فالتمام هو مَيْل الى الوحدة والتكامل ويعزّز ارتكاز عامل الحُبّ على روحانيّة الانسان، وعلى حرّيته وحقيقته.

إنَّ الحريّة والحقيقة تُحدِّدان الطابَع الروحاني الذي يطبع مختلف مظاهر الحياة الإنسانيّة وعملها. إنهما تنفذان الى عمق الأفعال والحالات الروحية وتُضفيان عليها ذلك المحتوى الخاص الذي لا نجد أثراً له في الحياة الحيوانيّة. والحُبّ الإنساني مَدين بهذا لمعرفته الخاصة. وبالرغم من أنّه يستند الى الجسد والحواسّ فهما لا يُشكّلان لحمته ولا هيئته الفعليّة، لأنّ الحُبَّ هو دائماً مسألة من مسائل داخليّة الروح والكيان، وكلّما ابتعد عن ذلك ابتعد عن كونه حُبّاً. ولا يُشكّل ما يستمرّ فيه من الحسِّيَّة والحيويَّة الجنسيَّة جوهره او حقيقته الأصيلة. وممّا لا يقبل الجَدَل أَنَّ الارادة هي في الإنسان إلحاح أخير ولا يكون بدون مشاركتها أيّة قيمة او أي وزن لجوهر الانسان. فقيمة الشخص ترتبط بالحرِّيَّة التي هي ميزة من ميزات الإرادة. والحُبّ هو دائماً بأمسّ الحاجة الى الحرية والى التزامها جوهرياً به. وكلّ ما لا يرتكز على الحريّة لا يكون التزاماً حرّاً إذ يكون، في الواقع، مسيَّراً، او نتيجة ضغط ولا يعقل اعتباره حُبّاً لأنه لا يتميّز بشيء عن صفاته وكيفيّاته. فالحرّيّة تهمّ

إذن في عمليّة التكامل النفساني، وعلى الارادة أن تلتزم بدورها وبطريقة أكمل طبقاً لطبيعتها وجوهرها.

ولا يُمكن حدوث التزام إرادي حرّ إلاّ على أساس الحقيقة التي لا تنفصل تجربتها عن تجربة الحرِّيَّة. ولا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا بأنَّ كل موقف هو نفسانياً صحيح سواء تمثَّل برغبة شهوانيّة او بالتزام عاطفي. وإنه بالتالي حقيقة ذاتيّة: وكلّ شخص يشتهي شخصاً آخر لأنه يجد في حياته الداخليّة شعوراً متميّزاً تصطنعه الشهوة ويتولّد عن الشخص نفسه. ويُمكن اعتبار الالتزام العاطفي بالآخر التزاماً حقيقيّاً اذ إنَّ فاعله يكتشف في ذاته انفعالات واستعداداً للانفعالات ورغبة تقارب الى حدّ يجد نفسه فيه مضطراً الى تسمية موقفه الداخلي باسم «الحُبّ». ونحن في الحالتين ومن الوجهة الذاتيّة امام حُبّ حقيقيّ. لكنَّ الحُبّ يقتضي أيضاً حقيقة موضوعيّة كشرط ضروري لاكتمال الحُبّ. وطالما أنّنا نتفحّص الحُبّ على ضوء حقيقته الذاتيّة، فنحن لا نُدرك صورته التامّة، ولا يُمكننا أنّ نحكم على قيمته الموضوعيّة التي تبقى بالرغم من كل شيء، الأهمّ والأفضل. وسنحاول استخراجها عن طريق التحليل الأخلاقي للحُبّ.

التحليل الأخلاقي للحُبّ

١١ ـ التجربة المعاشة والفضيلة

توجد في أيامنا أخلاق تُدعى أخلاق الموقف. وهي تتعلّق بالوجوديّة الفلسفيّة. ويتكوّن الوجود الإنساني بنظر متّبعي هذه الفلسفة من مواقف يُشكّل كلّ منها معياراً من معايير العمل التي يجب أنْ نتقبّلها وأن نعيش دون أن نُعير ما هو خارج عنها أيّ انتباه. فلا يسع ما يتجاوز الموقف أن يكون جزءاً منه او أن يتكيّف معه. ولا تتحمّل الحياة الإنسانيّة معايير عامّة ومجرّدة خارج الموقف. فهذه المعايير صلبة وجوهريّة بينما الحياة هي دائماً عينيّة ووجوديّة. ينبغي ان نقول، انطلاقاً من هذا المبدأ بأنّ الحُبّ بين الرجل والمرأة، يتألّف كجزء خاصّ من وجودهم (أو من تعايشهم) من مواقف تُحدِّد بذاتها قيمته. وهذه المواقف النفسانيّة هي حاسمة في بنية الحُبّ الجنسيّ وماهيّته. ويُعتبر كلّ موقف منها معياراً نهائياً. ووفقاً لهذه النظرية إنّ للحياة الأفضليّة على الفضيلة.

تُخفي هذه النظرية مفهوماً خاطئاً للحرّية. لقد قلنا سابقاً بأنّ حرّية الارادة لا تكون ممكنة إلاّ بقدر ما تكون مبنيّة على الحقيقة في المعرفة. تنبعث هنا مسألة الإلزام الخُلُقيّ. فعلى الانسان في الواقع أن يختار الخير الحقيقي. ولا تظهر حرية الارادة تماماً إلاّ في الإلتزام. كما ينبغي للإرادة أن تتبع الخير الحقيقي، ولكن قولنا «ينبغي ان تتبع»

يستتبع «بإمكانها ألاّ تتبع». وعليها بالتأكيد أن تتّبعه لأنّ بوسعها ألاّ تفعل ذلك. فأخلاق الموقف والوجوديّة اللذان يرفضان الإلتزام باسم الحريّة، يتنازلان بهذا الأمر ذاته عن مفهومها المناسب، لأنّ الحرية لا تبدو بوضوح إلاّ في مجال الإلزام الخُلُقي الذي يبرز دائماً حيث تُصادف الإرادة معياراً. فلهذا السبب ينبغي ألّا نبحث عن تمام الحُبّ في مجال علم النفس وحده وإنّما في مجال الأخلاق أيضاً.

ويُمكن فهم الحُبّ بين الرجل والمرأة بطريقتين مختلفتين. يُمكننا فهمه أولاً كظاهرة نفسانيّة او كفعل أخلاقي مرتبط بهذا المعيار او ذاك الذي هو بالاتفاق معياراً شخصانيّاً كامناً في وصية الحُبّ. وتقع أخلاق الموقف التي لا تُقرّ أيّ معيار في مجال الحُبّ، في ما وقعت فيه «النفسانيّة» المتطرّفة. وبالتالي ينبغي للحُبّ في معناه النفساني أن يخضع لدى الانسان للحُبّ في معناه الأخلاقي مخافة أن يبقى ناقصاً وغير منتظم. في النتيجة لا يُمكن ان يكون هناك تكامل نفساني للحُبّ دون تكامل أخلاقي. فالموقف او المواقف التي يُمكن ردّ الحُبّ إليها لا تكون نفسانيّاً «ناضجة» او «كاملة» إلاّ إذا بلغ الحُبّ قيمته الأخلاقية. يجب على ما هو معاش، بعبارة أخرى، أن يتّبع الفضيلة خشية ألاّ يكون معاشاً تماماً.

من المستحسَن فيما بعد أن نتفحّص الحُبّ بين الرجل والمرأة كفضيلة. نكتفي حاليّاً بالتنويه مؤكّدين أنّ الحُبّ هو تبعاً لأخلاق المسيحية المرتكزة على الإنجيل، فضيلة فائقة الطبيعة أي فضيلة إلهية. وسنحاول انطلاقاً من هذا المفهوم أن نتفحّص الطريقة التي تبرز هذه

الفضيلة بواسطتها وتنمو في العلاقات بين الرجل والمرأة. في الواقع، إنّ كلّ فضيلة فائقة الطبيعة تتأصّل في الطبيعة ولا ترتدي شكلاً إنسانيّاً إلاّ بفضل عمل الانسان. وتجد في الوقت نفسه تعبيرها وبيانها في هذا العمل وفي الأفعال الداخليّة والخارجيّة أيضاً. نستطيع اذن أن نتفحّص الحُبّ ونحلّله كظاهرة إنسانية بغية إظهار قيمته الأخلاقية ويهمّ أيضاً ألاّ ننسى أنَّ بإمكان الحُبّ أن يتّخذ شكلاً يُسمّى الحُبّ «المتفاني». وسنحاول باعتبار هذا الحُبّ أن نتفحّص كيفيّة تحقيقه كفضيلة. لكنه من الصعب أن نبينّ ذلك في مجمله لأنّ فضيلة الحُبّ ليست بيِّنة كحقيقة روحانيّة. فلهذا سنُحاول أن نُدرك عناصرها الجوهريّة والواضحة في التجربة. وتأكيد قيمة الشخص هو أوّل تلك العناصر وأثبتها.

١٢ ـ تأكيد قيمة الشخص

لقد ذكرنا أنّ وصيّة الحُبّ هي معيار شخصانيّ. وسننطلق الآن من كيان الشخص لننتهي الى الاعتراف بقيمته الخاصّة. فعالَم الكائنات هو عالم أشياء نميّز فيه أشخاصاً وجمادات. ويختلف الشخص عن الجماد ببنيته وكماله، وتتضمّن بنيته داخليّته التي نكتشف فيها عناصر حياة روحية ممّا يدفعنا الى الاعتراف بطبيعة النفس الإنسانيّة الروحانيّة وبكمال الشخص الخاصّ الذي ترتبط قيمته بهذا الكمال.

وبما أنّ كمال الشخص المركّب من روح وجسد يتميّز بطابَع روحاني، فلا يسعنا أن نُساوي بين الشخص والشيء، نظراً لاتّساع الهوّة التي تفصل نفسيّة الحيوان عن روحانيّة الانسان.

ويُستحسن أن نُميِّز من ناحية ثانية بين قيمة الشخص والقِيَم الأخرى التي نجدها فيه أي القيم الفطرية والمكتسبة الملازمة لبنية الكائن الانساني المعقَّدة والتي تلعب دوراً في الحُبّ بين الرجل والمرأة. ويرتكز هذا الحُبّ على الانطباع المشحون بالانفعال والذي يُعتبر موضوعاً دائماً قيمة واضحة، بارزة للعيان. المقصود في هذه الحالة هي القِيَم الجنسيَّة إذ إنَّ المَيْل الجنسيّ هو في أساس الحُبّ بين الرجل والمرأة. وترتبط القِيَم الجنسيّة، بالنسبة للفاعل، إمّا بالشخص من الجنس الآخر وإمّا بجسده كموضوع متعة ممكن. فهناك اختلاف بين قيمة الشخص وبين القِيَم الجنسيّة التي تتّجه نحو الشهوانيّة او العاطفيّة، بينما ترتبط قيمة الشخص بكامل كيانه وليس بالجنس الذي لا يعدو كونه خاصة من خاصّيات هذا الكيان.

تُضاف القِيَم الجنسيّة بسبب هذا الى قِيَم الشخص في الدرجة الثانية. وليس الحُبّ بين الرجل والمرأة من الوجهة النفسانية سوى ظاهرة ترتكز على ردّة فعلها تجاه هذه القِيَم. ويتّخذ الشخص والحالة هذه طابَع كائن إنسانيّ من جنس آخر حتى ولو لم نذهب الى حدّ اعتبار جسده موضوع متعة ممكن. ونحن نعلم أنَّ هذا الكائن الانساني من الجنس الآخر هو شخص، وعلمنا به هو علم عقليّ تصوّريّ إذ لا نستطيع أن نُدرك الشخص كما هو، ولا الكائن كما هو إدراكاً حسّيّاً موضوعيّاً. ولا يُمكن إذن لردّة الفعل على قيمة الشخص أن تكون مباشرة بجسد شخص عينيّ ملموس او ترتبط ـ لنتكلّم بشكل أعمّ ـ بالكائن الإنساني من الجنس الآخر. وتفعل العناصر المحسوسة

عاطفيّة الانسان غير ما تفعله العناصر التي يكتشفها الفكر. ويُدرك كلّ انسان أَنَّ الكائن الانساني من الجنس الآخر هو شخص، او كائن ما مختلف على الشيء. إنّ وعي هذه الحقيقة يُوقظ حاجة إتمام الحُبّ الجنسي وتوحيده، ويقتضي ان ترفع ردّة الفعل على الكائن الانساني من الجنس الآخر الى مستوى الشخص.

وهكذا يقتضي الحُبّ في كلّ موقف نستشعر فيه القِيَم الجنسيّة في شخص ما، أن نضمّ هذه القِيَم الى قيمة الشخص ونربطها بها. يتبدّى لنا بهذا أهمّ طابَع أخلاقي في الحُبّ ألا وهو تأكيد الشخص. وعندما يتصف الحُبّ بموقف صحيح حيال قيمة الشخص يكتسب تمامه وكماله. أمّا الحُبّ المجرَّد من هذا التأكيد فهو حُبّ مُبعثَر ولا يُعتبر حُبّاً حتى ولو دلّت الانفعالات والتجارب على قوّة طابَعه العاطفي الذي هو في النتيجة طابَع جنسي.

ينطبق هذا بشكل خاصّ على الحُبّ بين الرجل والمرأة. الحُبّ هو بالمعنى المقبول للكلمة فضيلة وليس فقط شعوراً او إثارة حِسِّيَّة. وتتكوّن هذه الفضيلة في الإرادة وتستعمل موارد طاقتها الروحية، أي إنّها تُشكّل التزاماً فعليّاً لحرية الشخص ـ الفاعل، مبنيّ على الحقيقة المتعلّقة به. وتُوجِّه الإرادة الحُبّ ـ الفضيلة نحو قِيَم الشخص لأنّه مصدر هذا التأكيد والإثبات الذي يتخلّل سائر الانفعالات ومختلف معارج السلوك الانساني.

ولا نُنكر أَنَّ الحُبّ ـ الفضيلة يرجع الى الحُبّ العاطفي والحُبّ الشهواني. في الواقع، لا يُقصد أبداً في نظام الأخلاق محو القِيَم الجنسيّة

التي تنفعل بها الحواسّ والعاطفيّة، وإنّما المقصود ربطها بقيمة الشخص طالما أنّ الحُبّ لا يتوجّه الى الجسَد فقط ولا الى كيان الشخص الآخر، بل يتوجّه الى الشخص نفسه. وعندما يتّجه الحُبّ نحو الجسد وحده لا يكون حُبّاً لأنّ رغبة إشباع الشهوة التي ترافقه تناقضه تناقضاً تامّاً. فالحُبّ ليس ا.دن شهوة او موقفاً عاطفيّاً لكنّه في الحقيقة تأكيد لقيمة الشخص وتحقيق لمقدراته الإنسانيّة.

وتتطوّر العاطفيّة الجنسيّة باستمرار، خلال الإدراكات الحِسّيّة الانفعاليّة لعدد كبير من الأشخاص، وتتحرّك الشهوانيّة بدورها وسط عدد من الأجساد التي تُوقظ في الإنسان الإحساس بوجود مواضيع متعة ممكنة. فلهذا لا يُمكن للحُبّ أن يرتكز فقط على الشهوانيّة او العاطفيّة لأنهما تمنعان الشخص من تأكيد ذاته او تفشلان في مساعدته على ذلك. وتُبيّن لنا التجربة أنّ الحُبّ العاطفي يتولّد غالباً لدى كائنات متمتّعة ببنية نفسيّة معيّنة بمجرّد الاحتكاك بظاهرة «الكائن الانساني» شرط ان يكون بارز الأنوثة او الرجولة. ولكننا نرى أنّ هذا الشخص لا يملك في ذاته ذلك الترابط الداخلي الناضج الذي يمنحه معرفة الحقيقة كاملة بشأن الشخص موضوع الحُبّ.

ينبغي أن يجد تأكيد قيمة الشخص الذي تنعكس فيه هذه الحقيقة، مكانه بين الوقائع النفسانيّة الجنسيّة التي يرتبط موضوعها المباشر بالشهوانيّة او بعاطفيّة الانسان. وهو يتّجه بهذا اتجاهين يُعيّنان بشكل عام مجالات الأخلاق الجنسيّة الرئيسيّة. إنّه يميل من ناحية الى السيطرة على الانفعالات النابعة من الشهوانيّة او العاطفيّة الانسانيّة،

ويُشير من ناحية أخرى الى اختيار الدعوة الحيويّة الرئيسيّة. ومن المؤكّد أَنَّ الرجل عندما يختار امرأة كشريكة لحياته كلّها، يعين بهذا الشخص الذي ستكون مشاركته في حياته الأهمّ وتطبع اتجاهه نحو دعوته. وترتبط هذه الدعوة بالشخص ارتباطاً وثيقاً وترتسم دون الحاجة الى تأكيد قيمتها. وسنتكلّم عن هذا في الفصل الرابع وخاصة في جزئه

١٣ - انتماء الأشخاص المتبادل

لقد أظهر لنا التحليل العام أنّ جوهر الحُبّ يتحقّق بعمق في عطاء الذات الذي يجود به المُحِبّ على محبوبه. ويختلف الحُبّ المتفاني بفضل ميزته الخاصّة عن سائر أشكال الحُبّ ومظاهره، ويتّضح لنا ذلك عندما نفهم قيمة الشخص ونتبيّن معالمها. فهذا الحُبّ يرتبط بكيان الشخص وجوهره إذ إنّ الشخص هو، بطبيعته نسيج وحده في الموجودات ولا يُمكن استلاب حرّيّته وإرادة كينونته. أمّا الحُبّ فيُغيّر هذه المعادَلة ويجعل الشخص قرباناً على مذبح شخص آخر يُحبّه، ويدفعه بالتالي الى التخلّي عن أنانيّة الانتماء الذاتي المحض ليُصبح مُلكاً للغير، للآخر. فيتخلّى عندئذ عن استقلاليّته الفرديّة ويُزاد بالحُبّ غنى ويتّسع مجال وجوده. يحدث هذا وكأنّ الحُبّ حالة «انخطاف» تُخرج الشخص من ذاته ليذوب في كيان شخص آخر يُفعم كيانه بالانفتاح والمحبّة. ولعلّ الحُبّ المتفاني هو أسمى درجات هذا الحُبّ ويُفترض أن يكون النتيجة الطبيعية لعلاقة الرجل بالمرأة.

ولقد نوّهنا أكثر من مرّة بطاقة هذا الحُبّ النفسانيّة التي لا تجد

تفسيرها في قوّة المَيْل الجنسي البيولوجيّة فقط، وإنّما تجدها أيضاً في طبيعة هذا النوع من الحُبّ. ولا تُشكّل الظواهر الشهوانيّة والعاطفيّة التي ترتسم بمثل هذا الوضوح في وعي الذوات الفاعلة سوى تعبير ومعيار خارجيين لما يجري - او يجب أن يجري - في داخليّة نفوسهم. ولا يُمكن أن يكتسب العطاء الذاتي قيمته التامّة إلاّ إذا كان حصيلة الإرادة، إذ إنَّ حرِّيَّة الاختيار هي التي تجعل الشخص سيّد نفسه وتمنع استلاب كينونته الجوهريّة. ويلزم الحُبّ المتفاني الارادة بشكل خاص وعميق «فيبذل الإنسان نفسه فداء عن أحبّائه».

وخلافاً للرأي الذي يتصدّى للمسألة الجنسيّة بطريقة سطحيّة ولا يجد قِمّة الحُبّ إلاّ في استسلام المرأة جسديّاً للرجل، يُستحسن أن نرى هنا العطاء المتبادَل والانتماء الثنائيّ لشخصين متّحدين بالحُبّ، وليس متعة جنسيّة متبادلة حيث يُسلِّم كلّ واحد منهما جسده للآخر بغية الاستشعار المتبادَل باللّذّة الجنسيّة. الحُبّ الفعليّ هو إذن انتماء شخصانيّ تتفتّق براعمه في الزواج. هذا هو مفهوم الحُبّ المتفاني. أمّا في المفهوم المعاكس فلا دور للحُبّ الحقيقي الذي يتنازل عن دوره لصالح المتعة العابرة، التي لا تصلح أساساً للعلاقة الصحيحة الثابتة. لا يُفهم من هذا الكلام أنّ المتعة ليست ضرورية، وإنّما يجب أن تكون نتيجة الارتباط الطبيعي والاتّحاد المعنوي والجسدي في رابطة الزواج.

المقصود هنا من الناحية الأخلاقيّة ألاّ نعكس نظام الأشياء الطبيعي او ان نُهمل عنصراً من عناصره الفعليّة. يجب أوّلاً أن يتحقّق الاتّحاد بين الرجل والمرأة بفضل الحُبّ ولا يمكن لعلاقتهما الجنسيّة إلاّ

أن تكون التعبير عن هذا الاتحاد. فلنعد الى ما قلناه آنفاً بشأن الطابَع الموضوعي والطابَع الذاتي للحُبّ. الحُبّ ذاتيّاً هو دائماً موقف نفسانيّ، إنّه حالة نفسيّة ناتجة عن القِيَم الجنسيّة ومركّزة حولها في الذوات التي تُعانيها. أمّا الحُبّ الموضوعي فهو علاقة بين الأشخاص إنّه تبادل وصداقة مبنيّان على اجتماع في الخير، فهو اذن متبادَل. ونحن لا يسعنا أن نستبدل طابَع الحُبّ الموضوعي بطابَع من الطابَعين الذاتيين او بهما معاً إذن إنّهما يُشكّلان وجهين مختلفين للحُبّ.

إن وجه الحُبّ الموضوعي هو وجه محدَّد وقاطع، ويتكوّن في شخصين بفعل جميع الظواهر الشهوانيّة والعاطفيّة المميّزة لطابع الحُبّ الذاتي ولكنّه لا يتطابق معها. وللشهوانية حيويّتها الخاصّة في إشباع الملذّات وهي ترتبط بإحساسات الجسم وحيويّتها الجنسيّة. وتملك العاطفيّة بدورها وتيرتها الخاصّة التي تهدف الى خلق هذا الجوّ الايجابي، الذي يُساهم في تطريب الشخص المحبوب وإحلال تفاهم عفويّ بيننا وبينه. ويتوق الحُبّ ذاته الى اتحاد الاشخاص بواسطة عطائهم المتبادَل. ولا شَكَّ أَنَّ لهذا الواقع مدلولاً موضوعيّاً وحتى أنطولوجيّاً، وهو يدخل لهذا السبب في تكوين طابَع الحُبّ الموضوعي، الذي يتوافق مع الظواهر الشهوانيّة والعاطفيّة بالرغم من أنّها تُوفّر جملة من الشروط التي تجعله واقعيّاً. ولكن يوجد هنا سؤال آخر وربما كان معاكساً. كيف نُبقي ونُعزّز التبادل بين الأشخاص في خضمّ هذه الظواهر التي تتميّز في حدّ ذاتها بالتغيّر وعدم الثبات؟

تنبعث هنا مرة أخرى المسألة التي تفحّصناها سابقاً، فعلى القِيَم

الجنسيّة التي تُشكِّل وسيطاً للشَبَق الشهواني والعاطفيّ، أن تضمّ في وعي الفاعل وارادته الى الموقف المعتمد تجاه قيمة الشخص. عندئذ يُمكن البحث في اتجاه قيمة الشخص. عندئذ يُمكن البحث في اتحاد الاشخاص وانتمائهم المتبادَل. واذا ما جُرِّد الحُبّ من هذا الموقف يغدو معناه شهوانيّاً جنسياً ويؤدّي بالتالي الى «اتحاد» جنسيّ ليس له أساس في اتّحاد حقيقي بين الأشخاص. إنّ لهذا الموقف ميزة نفعيّة: فعلاقة الأشخاص المتبادلة هي مسيَّرة «بالمتعة». وينتمي كلا الشخصين الى الآخر كموضوع متعة كما أنّه يسعى بمنحه هذه الفرصة الى إيجاد لذّته في هذه العلاقات. وغنيٌّ عن البيان أنّ هذا الموقف يُناقض الحُبّ تماماً. لا مجال للبحث هنا عن الاتّحاد بين الأشخاص، فالموقف هو، على العكس، عرضة لصراع بين المصالح ولا يُعدم وسيلة لتفجيره. وليس باستطاعتنا أن نُخفي الأنانيّة ـ أنانيّة الحواسّ او المشاعر ـ فنطمسها في طيّات وهم يُسمّى ـ حُبّاً» ولكن على ضعف هذا التركيب أن يزول يوماً. وإنّه لألم عظيم أن نرى الحُبّ وقد انقلب الى عكس ما كُنّا نعتقده.

المقصود هو تَجنُّب مثل هذه الأوهام. فالحُبّ المتفاني الذي يحمل معه حاجة داخليّة لأن يُعطي الشخص ذاته لغيره ـ حاجة تتبلور بين المرأة والرجل أيضاً في الاستسلام الجسدي والعلاقات الجنسيّة ـ يمتلك عظمة طبيعيّة تُقاس بقيمة الشخص الذي يهب ذاته وليس فقط بقوة الشهوة الجنسيّة الجسدانيّة التي تُرافق الاستسلام. ولكن يسهل هنا الخَلط بين جوهر المسألة وبين ما هو انعكاس ضعيف له. فإذا ما حرمنا

الحُبّ من عمق العطاء والالتزام الشخصي لا يبقى منه سوى نقيضه وسلبيّته ويُؤدّي به المطاف أخيراً الى الدعارة.

إنَّ الحُبّ المتفاني يكمن في عطاء الشخص وتقبّله. ويُضاف الى هذا «سرّ» التبادل: فالقبول يجب ان يكون في الوقت نفسه عطاء والعطاء قبولاً. والحُبّ هو في طبيعته متبادل: والذي يعرف أن يُعطي، يعرف أن يتقبَّل: المقصود بالطبع هي تلك القوة التي تُعتبر دليل حُبّ اذ توجد ملكة عطاء وتقبّل خاصّة بالأنانية. غير أنَّ الانسان يتمتّع بملكة العطاء والتقبّل الخاصّة بالحُبّ عندما يكون موقفه حيال المرأة مستوحى من تأكيد قيمتها الشخصيّة والعكس بالعكس. وتخلق هذه الملكة جوّ استسلام داخلي هو جوّ الحُبّ المتفاني، ويحتاج الرجل والمرأة لهذا الجوّ حتى يكون لعطائهما الذاتي كامل قيمته، بغية ان يكون التقبّل معقولاً ومقبولاً. والجدير بالذكر أنَّ وعي قيمة العطاء يُوقظ حاجة الاعتراف بالآخر والرغبة في مبادلته العطاء بمثله. من هنا نرى أنّه لا غنى للحُبّ المتفاني عن تفهّم بنية الصداقة الداخليّة.

على أيّة حال لا تبدو لنا أهمّيَّة الحُبّ المتفاني او أهمّيَّة العطاء والانتماء المتبادَل، إلاّ عندما نتفحّص المسألة على صعيد الشخص وفي محور قيمته الجوهريّة. ولن يكون بوسعنا الإحاطة بهذه المسألة طالما أنَّ تأمّلاتنا بشأنها ترتكز على القِيَم الجنسيّة وحدها وعلى صِراع المشاعر والرغبات المتّصلة بها. إنَّ اتّجاه فكرنا هذا المَنحى يمنعنا من إدراك مبادىء الأخلاق الجنسيّة التي تبقى وثيقة الاتصال بوصيّة الحُبّ كمعيار

شخصانيّ. ولا تغدو الوصيّة نفسها واضحة في جميع نتائجها إلّا اذا ما دأبنا على التفكير انطلاقاً من الشخص ومن قيمته الجوهريّة.

١٤ ـ اختيار المسؤولية

لا يبدو عنوان الكتاب «حُبّ ومسؤوليّة» في محلّه مثلما يبدو عبر هذا المقطع. هناك في الحُبّ مسؤوليّة نتحمّلها تجاه الشخص الذي نستقطبه نحو شركة الوجود والعمل الوثيقة، ويغدو بفضل العطاء الذاتي، والى حدّ ما، ملكيّتنا. فلذا نتحمّل أيضاً مسؤوليّة تجاه حُبّنا الخاصّ: هل هو صحيح وناضج بالقدر الكافي حتى لا نُخيِّب ثقة الشخص الآخر وأمله الناتج عن حُبّه الذي لا يجعله يخسر «نفسه» في العطاء وإنّما يُحقّق له، على العكس، كمال كيانه وتمامه؟ فالمسؤوليّة تجاه الحُبّ تؤول اذن الى المسؤوليّة تجاه الشخص، وهي بسبب هذا مسؤوليّة ضخمة. ولكن لا يفهم أهميّتها إلّا مَن يعي قيمة الشخص وعياً تامّاً. أمّا مَن ينفعل دائماً بالقِيَم الجنسيّة وحدها ولا يرى قِيَم الشخص، فيخلط دائماً الحُبّ بالجنس ويُعقّد حياته وحياة الآخرين بحرمانهم وحرمان نفسه في النتيجة من معنى الحب الصحيح «ونكهته» الفعليّة. فهذه «النكهة» لا تنفصل عن الشعور بالمسؤوليّة حيال الشخص، المسؤوليّة المتضمّنة خيره الفعليّ والتي هي جوهر الغيريّة ودليل اتّساع «الأنا» او الذات حيث تنضمّ إليها «ذات» أخرى ووجود آخر قريباً من ذات الفاعل ووجوده. ولا يخلو الشعور بالمسؤوليّة تجاه الشخص الآخر من الشجن وانشغال البال ولكنّها غير مزعجين ولا

مؤلمين. إذ إنَّ ما يُشكِّل ماهيّة المسؤوليّة ليس حدّاً او افتقاراً في الكائن وإنّما هو على العكس غنى واتساع. وكُلُّ حُبّ يتنكّر لهذه المسؤوليّة يحمل في ذاته بذور القضاء على ذاته ولا يسعه أن يتجنّب الوقوع في الأنانيّة. وكلّما أحسَّ المحبوب بمسؤوليّته تجاه شخص المحبوب، كلّما كان حبّه صحيحاً وفعليّاً.

إنَّ ما تبيّنّاه في تحليلنا يُلقي ضوءاً ساطعاً على مسألة الاختيار. ويُؤدّي سبيل الحُبّ الطبيعي، كما رأينا، الى عطاء وانتماء متبادَلَين بين الأشخاص. ويجب أن يمرّ بالضرورة باختيار الشخص الذي سيوجِّه نحوه الحُبّ المتفاني وعطاء الذات. يتمتّع مثل هذا الاختيار بأهميّة نتيجته وبوزنها: فنحن عندما نختار الشخص نختار أيضاً التفاني في حُبّه كما نختار نوع العطاء الذاتي المتبادَل. إنّنا نختار لنجد فيه «ذاتنا» الأخرى إذا صحّ التعبير، وكأنّنا نختار نفسنا في الآخر ويختار الآخر نفسه فينا. يهمّ إذن أن يتخذ الحُبّ طابَعاً شخصيّاً فعليّاً ويتميّز في الوقت نفسه بمزيّة العلاقة الصحيحة بالأشخاص، فلا يُمكن لشخصين أن ينتميا الى بعضهما البعض إلاّ اذا وُجدا معاً واصطبغت شخصيّتهما بلون التجربة والمعاناة، لأنّ الكائن الإنساني هو بالدرجة الأولى شخص وينبغي له حتى يستطيع أن يعيش مع كائن آخر ويكون به وله، أن يُوجد في هذا الآخر باستمرار ويجده في ذاته باستمرار أيضاً. فلا سبيل للحُبّ الى قلوب كائنات مغلقة لأنّ الروحانيّة والداخليّة تخلقان وحدهما شروط التداخل المتبادَل، حيث تتمكّن هذه الكائنات من أن تسبر أغوار بعضها البعض وتحيا في الحُبّ المتكامل الصحيح.

لكنٍ تتولّد على هامش هذه الاعتبارات مسألة بالغة الأهمّيّة وواسعة، يُمكن تسميتها «بسيكولوجيّة الاختيار». فما هي العناصر البسيكوفيزيولوجيّة التي تتحكّم بواقع كون الشخصين يشعران بالجاذب نحو بعضهما ويُحبّان أن يكونا معاً وأن ينتمي الواحد الى الآخر؟ هل يُوجد في كلّ هذا قواعد ومبادىء عامّة ناتجة عن بنية الانسان البسيكوفيزيولوجيّة؟ ما هي حصّة العناصر الجسديّة والتكوينيّة وما هو مقدار تأثيرها على المزاج والطبع؟ إنّها مسائل شيّقة ولكن يبدو أنَّ الاختيار يبقى، بالرغم من محاولة الإجابة العامّة، سرّاً من أسرار الفرديّات الإنسانيّة. ولا وجود للقواعد في هذا المجال، وتدين الفلسفة والأخلاق بسطوتهما وسيادتهما في مجال الحكمة الحيّة الى عدم محاولتهما كشف هذه المسائل إلاّ في حدود القدرة على ذلك. أمّا العلوم الخاصّة كالفيزيولوجيا والسيكسولوجيا او الطب، فعليها ان تتبنّى نفس المبدأ فتُساعد الفلسفة والأخلاق على القيام بواجبهما العمليّ.

ويجدر بنا أن نتبينّ انطلاقاً من مقوّمات اختباريّة وضعيّة معقولة، - إنّ اختيار الشخص من الجنس الآخر - يجب أن يرتكز، الى حدٍّ ما، على القِيَم الجنسيّة. إذ إنَّ على هذا الحُبّ أن يتّخذ طابعاً جنسيّاً ويُشكِّل قاعدة الحياة المشتركة بين شخصَين من الجنسين. ولا نستطيع أن نتخيَّل إمكانيّة هذه الحياة دون اعتبار القِيَم الجنسيّة التي لا تتعلّق فقط بالانطباع الذي ينتج عن الجسد كموضوع متعة مُمكِن، وإنّما ينتج أيضاً عن مجمل الانطباع الناتج عن الشخص من الجنس الآخر، أي عن الرجولة والأنوثة يتميّز الانطباع الثاني بأهمّيّة أكبر ويظهر زمنيّاً قبل

سواه. فالشباب الصحيح المعافى يكتشف أوّلاً، عبر القِيَم الجنسيّة شخصاً من الجنس الآخر وليس جسداً كموضوع متعة مُمكن. وعندما يحصل العكس، نكون أمام حالة انحراف وفساد تجعل اختيار الشخص صعباً والحُبّ مستحيلاً.

وتجدر الإشارة الى أنَّ القِيَم الجنسيَّة لا تستطيع أن تلعب الدور الأوحد في اختيار الشخص او أن يكون الدافع الرئيسي والأول للحُبّ، لأنَّ ذلك يُناقض تصوّر الاختيار نفسه. ولو كانت القِيَم الجنسيّة وحدها الدافع الأوّل والأوحد لما أمكننا الحديث عن اختيار الشخص، وإنّما فقط عن اختيار الجنس الآخر المتمثّل بشخص او بالجسد كموضوع متعة مُمكِن. يبدو اذن جليّاً أنَّ على قيمة الشخص أن تكون سبب الاختيار الاول والرئيسي. غير أنَّ السبب الأول لا يعني السبب الأوحد لأنَّ ذلك نقض لمعطيات الوضعيّة المعقولة وعَمَه في قبليّة الشخصانيّة الشكليّة التي تتميّز بها الأخلاق الكانطية. ولا يعقل أن يجد الحُبّ أساساً ثابتاً إلاّ اذا كان الاختيار مستوحى من قِيَم الشخص نفسه وليس فقط من القِيَم الجنسيّة، لأنه في حال تحوّل هذه القِيَم الأخيرة او تلاشيها تبقى القيمة الجوهرية في الشخص ويكون اختياره حقيقياً استناداً الى هذه القيمة الأهمّ والأبقى. فعلى الاختيار أن يمرّ اذن بالقِيَم الجنسيّة، ولكن على كلّ مِنّا أن يختار في النتيجة الشخص في قيمته ليس في هذه القِيَم غير المستقرّة.

هذا الاختيار هو وحده فعل ناضج ومتكامل داخليّاً إذ إنَّ تكامل الموضوع لا يتمّ إلاّ على هذا الأساس. ونبقى هنا في الحقيقة عندما

نربط قِيَم موضوع الاختيار بقيمة الشخص المحبوب، فيتسنّى عندئذ للقِيَم الجنسيّة التي تؤثّر على الحواس والمشاعر، أن تجد سبيلها السوي والسليم. أمّا اذا كانت تُشكّل، على العكس، سبب الاختيار الأوحد، فهذا السبب هو ناقص ومغلوط لأنه يتجاوز حقيقة موضوعه المتمثّلة بالشخص نفسه.

ولا شَكَّ أنَّ الحياة تُؤيّد قيمة الاختيار الصحيح عندما تضعف الشهوانيّة والعاطفيّة ولا يعود للقِيَم الجنسيّة دور يُذكَر. ولا يبقى عندئذ سوى قيمة الشخص وتظهر بالتالي حقيقة الحُبّ الداخليّة. ومتى كان الحُبّ عطاء حقيقيّاً وانتماء فعليّاً يستمرّ متخطّياً العقبات والصعاب، أمّا اذا لم يكن في الأصل سوى خليط من الشهوانيّة والانفعاليّة يفقد بمرور الزمن مبرّره ويجد الأشخاص الذين التزموا به أنفسهم في الفراغ والضياع. ويجب ألاّ ننسى بأن على كلّ حُبّ إنسانيّ أن يُعاني تجربة قاسية لتتبدّى وتتئذ قيمته الحقيقيّة.

وعندما يكون الاختيار فعل نضج داخلي ينسجم الحُبّ مع حياة الشخص الداخليّة ويتحوّل أيضاً عن الوجهة النفسانيّة والعاطفيّة. وبقدر ما تتميّز الشهوانيّة والعاطفيّة بعدم الاستقرار والثبات يتميّز الحُبّ الناضج بالحيويّة والديمومة والعطاء، فيغدو العطف هادئاً وأكيداً ويسعى في البحث عن الشخص موضوع الحُبّ والانعطاف، ثمّ تحتلّ حقيقة الشخص الموضوعيّة محلّ ذاتيّة الشعور الفردي فيكتسب الانعطاف بفضلها مميّزات جديدة ويُصبح بسيطاً ومتبصّراً. وبينما نجد الحُبّ العاطفي يرفع الشخص الى مصافّ المثاليّة نجد الحُبّ النابع من

قيمة الشخص يُرينا قيمته على حقيقتها فنُحبّه بفضائله وأخطائه وحتى بقطع النظر عن فضائله وبرغم أخطائه. فنحبّ الكائن في واقعه لا الفكرة التي نكوّنها عنه. ويظهر مقدار ذلك الحُبّ بوضوح عندما يرتكب المحبوب خطأ تظهر لنا فيه نواقصه وهفواته. فمن يُحبّ لا يمنع الحُبّ عندئذ عن شخص المحبوب، وإنّما على العكس يُحبّهِ أكثر دون أن يُغفل أخطاءه ونواقصه، ولو لم يقرّه عليها فالشخص لا يفقد أبداً قيمته الجوهريّة كشخص وكلّ من يتوجّه الى تلك القيمة يبقى وفيّاً للإنسان ومعنويّاته.

١٥ ـ التزام الحرية

إنّ معرفة حقيقة الشخص تجعل وحدها التزام الحرّية ممكناً حياله. فالحُبّ يكمن في التزام الحرية، وهو عطاء ذاتي، والعطاء يعني «قصر الحرية على منفعة الغير». ويُمكن للحدّ من الحرّيّة أن يكون بذاته سلبيّاً ومكروهاً ولكن الحُبّ يجعله إيجابيّاً وخلّاقاً. ولقد وجدت الحرّيّة للحُبّ. فإذا لم يستعملها ويستغلّ طاقاتها تُمسي سلبيّة وتُغرق الانسان في شعور الفراغ، لأنّ الحياة والإرادة فالإرادة تميل الى الخير والحرّيّة ميزة من مميّزات الإرادة. لذا نقول بأنّ الحرّيّة وُجدت أصلاً للحُبّ الذي يُمكّن الانسان من المشاركة في الخير. وتحتلّ الإرادة لنفس السبب مركزاً أوّليّاً في النظام الأخلاقي وفي سلميّة الفضائل ورغبات الإنسان الخيّرة. وبوسعنا اعتبار الحرّيّة وسيلة أمّا الحُبّ فهو هدف، وبالرغم من أنّ الإرادة حرّة ينبغي لها أن تبحث عن الخير الذي يُلائم طبيعتها. إنّها

حرّة في البحث والاختيار ولكنّها ليست متحرّرة من حاجتها الى تحقيق ذلك.

بيْد أنَّ الإرادة بأن نفرض عليها موضوعاً معيّناً ونُلزمها بخيريّته فهي تبغي اختياره وتأكيده، لأن الاختيار هو دائماً تأكيد لموضوعه. وهكذا يُؤكِّد الرجل قيمة المرأة باختيارها شرط أن يكون قد اختار قيمة شخصها وليس فقط قيمتها الجنسيّة. فهذه القيمة الأخيرة تفرض نفسها تلقائيّاً، بينما تنتظر قيمة الشخص التأكيد والاختيار. من هنا يُمكننا تفسير المعركة التي تنشب بين المَيْل الجنسي والحريّة في نفس الانسان الذي لم يُعانِ بعد شراسة الرغبات والميول وقد احتفظت ذاتيّته ببراءتها الأوّليّة الوادعة. فالمَيْل يسعى الى فرض موضوعه وهدفه، ويجهد لخلق أمر واقع في دخيلة النفس. وطالما أنّ الارادة تخضع لما يجذب الحواسّ والمشاعر، فلا يُمكن لمساهمتها الخلاّقة أن تظهر في مجال الحُبّ الصحيح.

يظهر حُبّ الارادة فقط عندما يُلزم الانسان حريته إلزاماً واعياً تجاه انسان آخر فيعترف بقيمته ويُؤكّدها تمام التأكيد. ولا يكمن هذا الالتزام في الاشتهاء لأنّ الارادة هي قوّة خلاّقة قادرة على استنباط الخير من ذاتها ومنحه للآخرين، كما أنَّ حُبّ الإرادة يتجلّى غالباً في تمنّي الخير للشخص المحبوب، لكن تمنّي خير الشخص لذاته لا يُظهر لنا بُعد القوّة الخلاّقة الكامنة في الارادة ولا يُشكِّل الحُبّ المعنى الإيجابي للكلمة. وتُريد الإرادة بحكم طبيعتها الخير، الخير اللاّمتناهي الى السعادة. وهي في سعيها الى سعادتها تبحث عن شخص وترغب فيه لنفسها كخير

ملموس وعيني قادر ان يُوفّر لها السعادة. إنّ الرجل والمرأة يشتهيان بعضهما البعض وفي هذا يكمن حُبّ الاشتهاء الذي تساهم الحواس والمشاعر في تأجّجه. لكنَّ هذا الحُبّ يُقدّم للإرادة مناسبة لا مباشرة متجهة بطبيعتها نحو الخير اللاّمتناهي، اي نحو السعادة ونحو إرادة هذا الخير، ليس فقط لذاته وإنما أيضاً للشخص الآخر الذي هو موضوع الشهوة والملذّات. يرتسم هنا ضغط بين حيويّة المَيْل وحيويّة الارادة الخاصّة. فالمَيْل يجعل الارادة تشتهي وترغب في شخص ما بسبب قِيَمه الجنسيّة، إلاّ أنَّ الإرادة لا تكتفي بذلك فهي حرية اذن قادرة على الرغبة في كل ما يتعلّق بالخير المطلَق اللاّمتناهي اي في السعادة. هذه الملكة او هذه الطاقة الطبيعيّة والشريفة هي التي تُلزِم الإرادة تجاه شخص آخر. فتتمنّى له الخير المطلَق اللاّمتناهي، تتمنى السعادة وتعوّض بها داخلياً رغبتها في اختيار شخص من الجنس الآخر لذاتها، ولا يقتصر عمل الإرادة على محاربة المَيْل وإنّما تتعهّد ايضاً بصيانة ما يُشكّل الحُبّ المتفاني ويقوده الى غايته الطبيعية. نحن نعلم أنَّ تلك الغاية تتجسّد في وجود الإنسانيّة ويُترجَم هذا عملياً في وجود شخص جديد، وجود الطفل الذي هو ثمرة حُبّ الرجل والمرأة المتّحدَين بالزواج. وتتّجه الإرادة نحو هذا الهدف، وتُحاول في سعيها إليه أن تُوسّع نطاق ميلها الخلاّق.

ويجهد الحُبّ الحقيقي باعتماده على حيويّة الإرادة، ليدخل على علاقة الرجل بالمرأة بعض التجرّد، بغية تحرير حبّهما من موقف المتعة، يكمن في هذا أيضاً ما أسميناه «بالصراع بين الحُبّ والمَيْل». فالمَيْل يُريد

دائماً أن يأخذ، أنْ يستغلّ الشخص الآخر ويستخدمه، أمّا الحُبّ فيُريد أن يُعطي ويخلق الخير ليجعل الآخر سعيداً. ونجد في رغبة الخير اللاّمتناهي نواة الدافع الخلاّق والحُبّ الحقيقي، دافع الى عطاء الخير والتفضّل به على أحبّاء لجعلهم سعداء.

هذا هو الطابَع «الإلهي» في الحُبّ. في الواقع، عندما يُريد إنسان ما الخير اللاّمتناهي لإنسان آخر، فهو يُريد له الله لأنه وحده تمام الخير، وبهذا يُلامس الحُبّ الإنساني الألوهة. لا ريب أنّ «تمام الخير» و «السعادة» لا يُفهمان غالباً من هذه الزاوية. فقولي «أريد خيرك» يعني «أريد ما يجعلك سعيداً ولكنّني لا أتساءل الآن عمّا هي السعادة» المؤمنون إيماناً عميقاً وحدهم يقولون بأنّ هذه السعادة «هي الله»، أمّا الآخرون فلا يُتمّون فكرتهم، وكأنّهم يتركـون الخيار للشخص المحبوب: «إنّ ما يجعلك سعيداً، هو ما ترغب فيه ذاتك وترى فيه تمام خيرك».

وتَكمن قوّة الحُبّ الحقيقي في تمنّي هذه السعادة لشخص آخر. وهي التي تُعيد خلق الإنسان وتهبه شعور الغنى والخصوبة الداخلية. فأنا قادر على تمنّي الخير لشخص آخر، اذن أنا قادر على تمنّي الخير. ويُعزّز الحُبّ الحقيقي إيماني بقواي الأخلاقيّة. وحتى ولو كنت «شرّيراً» يُجبرني الحُبّ الحقيقي على البحث عن خير الشخص الذي يتناوله هذا الحُبّ. هكذا يُعادل تأكيد قيمة الشخص الآخر تأكيد قيمة الفاعل نفسه ممّا يُولّد في نفسه حاجة تمنّي الخير لذات أخرى. وعندما يبلغ الحُبّ عظمته الحقيقيّة يُضفي على علاقات الرجل بالمرأة جوّاً خاصّاً

ووعياً مطلقاً. ولكن يهمّ أن ننقل هذه الأبعاد الى خير الواقع، بطرح مسألة تربية الحُبّ او التربية العاطفيّة.

١٦ ـ مسألة التربية العاطفية

ما معنى عبارة «تربية الحُبّ» او التربية العاطفيّة؟ أليست هذه التربية أمراً واقعاً ومُعطى للإنسان او بالأحرى لشخصين كمغامرة قلبيّة؟ هذا ما يعتقده الشباب غالباً ويُؤدي بالتالي الى جعل تكامل الحُبّ مستحيلاً ولو بصورة جزئيّة. فالحُبّ في هذا المفهوم ليس سوى موقف نفسانيّ تابع لمقتضيات الأخلاق الموضوعيّة. يخضع الحُبّ في الحقيقة لمعيار معينٍ تُستخلَص منه قيمة كلّ موقف نفساني ليبلغ هذا الموقف تمامه ويغدو دلالة التزام شخصانيّ فعليّ. وإنه لمن الخطأ اعتبار الحُبّ شيئاً معدّاً وتامّاً يُقدَّم للمرأة او الرجل دون ما جهد او عناء. الحُبّ يُبنى بناء ولا يكون، إنما يُصبح في كلّ لحظة ويؤول الى ما يُحوّله الشخصان في التزامهما. ويميل البعض الى اعتبار الشهوانيّة والعاطفيّة مقياس الحُبّ المتكامل، بينما لا تُشكّلان، في الواقع سوى «مادّته الأولى» وقد يُؤدي هذا الرأي النفعي الى إفساد طبيعة الحُبّ وتشويه صورته الحقيقيّة.

الانسان هو، بشكل ما، كائن مجبر على الخَلق باعتباره واجباً وإلزاماً إنسانيّاً وعاطفيّاً. والحُبّ الكريم الصادق هو من عمل الأشخاص، والنعمة التي هي مشاركة الخالِق الخفيَّة في عمليّة الحُبّ. فللخالق الذي هو محبّة، القدرة على توليد الحُبّ اي حُبّ حتى الذي

يتعلّق بقِيَم الجنس والجسد - (شرط أن يُساهم الانسان في ذلك ويُعاضد ربّه) فلهذا ينبغي للإنسان ألّا يتخاذل وييأس اذا ما سلك حبُّه سبلاً متعرّجة إذ إنَّ بوسع النعمة أن تهديه سواء السبيل.

ولكي نُجيب على السؤال المطروح آنفاً بشأن تربية الحُبّ، يجب أن نأخذ مجدّداً الأفكار التي عالجناها في الفصل الحالي لنتعمّق فيها على ضوء الإنجيل. ولكنّنا نرى منذ الآن أنَّ تربية الحُبّ تتضمّن سلسلة أفعال داخليّة وخارجيّة تنبثق عن الشخص نفسه. «وهي تتوق الى ما أسميناه «تكامل الحُبّ في الشخص وبين الأشخاص». ولقد سمحت لنا تحليلاتنا بشأن الحُبّ ان نتبينّ أكثر من مرّة إمكانيّة التفكّك والتصدّع. فمن الضروري إذن أن نُكمّلها بغية إيجاد الوسائل الكفيلة بإبعاد تلك الإمكانيّة. وسنفعل ذلك في خلال حديثنا عن العفّة.

الفصل الثالث

الشخص والعفّة

إعادة اعتبار العفّة

١ ـ العفّة والنفور

عنوان هذا المقطع مأخوذ عن ماكس شيلر. . مؤلف دراسة «إعادة الاعتبار للفضيلة». وانه ليبدو استفزازياً، ذلك انه لا يمكن اعادة الاعتبار إلاّ لِمَنْ (أو لما) فقد الصيت الحسن والحق بالتقدير، فهل ان الفضيلة بوجه عام، وفضيلة العفّة بوجه خاص، فقدتا حسن صيتهما؟ ألم تعد العفّة فضيلة في نظر الناس؟ غير أنَّ الموضوع هنا لا يتعلّق بحُسنْ السمعة فقط، فمجرّد ذكر كلمة الفضيلة والاعتراف إسمياً لا يحلاّن لنا المسألة، بل إنَّ الموضوع ليتعلّق بحقّ الفضيلة في وجودها داخل روح الانسان وارادته، لأن هناك مكانها الحقيقي، وخارج هذا المكان يبطل وجود الفضيلة ككائن فعليّ، وعندئذ لا يعود لتقدير كلمتَيْ «الفضيلة» او «العفّة» كبير قيمة. وقد وجد شيلر أنَّ من الواجب إعادة الاعتبار للفضيلة لأنه لمس لدى الانسان المعاصر موقفاً روحيّاً مضاداً لتقديرها الصحيح، فدعا هذا الموقف «نفوراً».

ويكمن هذا النفور في موقف خاطىء تجاه القيم. . مبعثه نقص في موضوعيّة الحكم والتقدير يعود مصدره الى ضعف الإرادة. فلبلوغ قيمة أرفع أو تحقيق مثل هذه القيمة ينبغي علينا بذل مجهود إرادي أكبر. واذن فللتحرر ذاتياً من واجب بذل هذا المجهود، لإقناع النفس بعدم وجود هذه القيمة، يخفض الانسان من أهميتها ولا يُوليها الاحترام الذي تستحقه في الواقع، ويذهب الى حدّ أنْ يرى فيها شراً رغم أنّ

الموضوعيّة تقتضيه أن يرى فيها خيراً. وهكذا يبدو أنَّ النفور يملك السِمات المميزة نفسها التي لخطيئة الكسل المميتة. فالكسل، تبعاً للقديس توما، هو ذلك «الحزن الناشىء عن صعوبة الخير»، وعلى كل فالحزن، بصفته هذه لا يُشوّه الخير: فبصورة غير مباشرة يبقى في النفس على تقدير قيمته. أمّا النفور فيذهب الى أبعد من ذلك: إنه لا يُشوّه صورة الخير فحسب، بل يُقلِّل من قدر القيم التي تستحقّ التقدير. حتى لا يضطر الإنسان الى التسامي بمشقّة حتى الخير الحقيقي، ولكي يستطيع، «بكل أمان» أنْ يخلع صفة الخير على ما يُلائمه وما يسهل عليه. فالنفور يُؤلّف جزءاً من العقليّة الذاتانيّة التي تحلّ فيها اللّذة محلَ القيمة الحقيقية.

والذي يبدو هو أنه إذا كان هناك من فضيلة فقدت، بسبب النفور، حقّها في الوجود داخل الروح والارادة، في قلبْ الانسان، فهي فضيلة العفّة. غير ان البعض يجتهد في ابتداع حُجج كاملة للتدليل على أنّها ليست فقط عديمة الفائدة للانسان بل، إنها على العكس، مضرّة به. وما علينا إلاّ أن نُفكِّر، ولو بإيجاز، بتلك التحفظات المختلفة، المزعومة وقائيّة وطبيّة، المبداة تجاه العفّـة والبتوليّة. فالحجّة القائلة إنَّ «العفّة المبالَغ بها (ومن الصعب، على كل حال، إثبات ما يُقصد بذلك) مضرّة بالصحة وإنّ على الشاب ان يُشبع حاجاته الجنسيّة»، ما تزال سارية. إلاّ أنَّ القائلين بذلك يَرون، على الأخصّ، في العفّة والامتناع عن الممارسة عدوّين كبيرين للحُبّ، لذا يرفضون تقديرهما وحقهما في الوجود داخل روح الانسان. فتبعاً لهذا

الرأي يكمن مبرّر وجود العفّة خارج حُبّ الرجل والمرأة، لا ضمن هذا الحُبّ. وإنَّ النفور لتزداد حدّته انطلاقاً من مثل هذه الحُجج، إلاّ أنّه، على كلّ حال، لا يُشكّل خاصة من خصائص عصرنا: فالميل الى النفور يَهجع في نفس كلّ إنسان، والمسيحيّة ترى فيه عاقبة من عواقب الخطيئة الأصليّة. واذن فاذا كان علينا ان نتحرّر من النفور، وخصوصاً من عواقبه على طريقتنا في مواجهة مشكلة العفّة الخطيرة، فينبغي، إذا جاز القول، أنْ نُعيد الاعتبار للعفّة ويجدر بنا، أولاً، أنْ نرفع عنا عبء الذاتيّة والذي يثقل كاهل آرائنا في الحُبّ، وفي السعادة التي يُمكن للحُبّ أنْ يحملها الى الرجل والمرأة.

ونحن نعرف أنَّ الحُبّ يجب أنْ يكون كاملاً سواء في ذات كلٍّ من الشخصين على حدة او فيما بينهما. والتحليل الذي قمنا به في الفصل السابق أبان لنا ذلك جيّداً. فبفحصنا الحُبّ من ثلاثة وجوه مختلفة (عام، نفسانيّ، خُلُقيّ) توصلنا الى تمييز الكثير من هذه العناصر. وهي عناصر ينبغي أنْ تتّحد في داخل الشخصين وفيما بينهما. ولهذا السبب فإنَّ دور التكامل مهمّ الى حدٍّ كبير، ذلك أنَّ الحُبّ لا يُمكنه أنْ يظلّ مجرّد حالة ذاتيّة تتجلّى فيها الطاقات الشهوانيّة والعاطفيّة التي أيقظتها النزعة الجنسيّة، إذ إنّه لا يبلغ، عند ذاك، مستواه الشخصيّ. ولا يعود بإمكانه التوحيد ما بين الشخصين. فحتى يستطيع أنْ يُوحّد فعلاً ما بين الرجل والمرأة ويبلغ تمام قيمته الشخصيّة، يجب أنْ يستند الى ركيزة متينة في التأكيد على قيمة الشَخص. وانطلاقاً من ذلك يُمكننا أنْ نتوصّل بسهولة الى الرغبة

الفعليّة في خير الشخص المحبوب، وهذا ما يجعل الحب مصدراً للسعادة. فالرجل والمرأة يرغبان في الحُبّ، اعتماداً على السعادة التي يمنحهما اياها.

إنَّ رغبة الخير الحقيقي لشخص آخر، والتضحية من أجل خيره، يطبعان الحُبّ بطابَع لا يُقدَّر من الغَيريّة. إلاّ أنَّ الأمر لن يكون كذلك إذا سادت، في الحُبّ ما بين الرجل والمرأة، الشهوة النابعة من الانفعالات الحسّيّة، ولو كانت هذه الأخيرة مبنيّة على عواطف حادّة. فإنَّ العواطف الحادة هذه هي التي تُكسِبُ الحُبّ «طعمَه»، إلاَّ أنّها لا تمنحه دوماً جوهره الذاتيّ. . المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتأكيد المتبادَل لقيمة الشخصين. إنَّ الغنى في المشاعر وحده لا يسمح لتقويم العلاقات ما بين الشخصين. فالحيويّة العاطفيّة الناشئة عن الشهوة قد تُخفي وراءها نقصاً في الحُبّ الحقيقيّ. . لا بل أنانيّة. ذلك أنَّ الحُبّ لا يُمكن التوحيد بينه وبين التهيّج الجنسيّ، لأنه ينمو بفضل عمق الموقف، المسؤول تمام المسؤوليّة، لشخص تجاه شخص آخر، بينما الحياة الشهوانيّة ليست سوى انفعال حسيّ وعاطفيّ، فنموّ هذا الإنفعال بكثافة قد يحجب في طيّاته تخلُّفاً في نُموّ الحُبّ. ولهذا السبب شدّدنا، في تحليل الحُب على ضرورة التمييز ما بين وجهيه الموضوعي والذاتي.

وللسبب نفسه نيبغي علينا أيضاً ان نفحص بانتباه كبير إمكانيّة عدم تكامل الحُبّ، ونعني بذلك حالة شهوانيّة ذات مرتكز حسّيّ وشعوريّ لا يكفي لبلوغ مستوى الشخصين. فعدم تكامل الحُبّ يدلّ على تخلّف في نموّه الخُلقيّ، وبوادر النزعة الحسّيّة أو العاطفة إزا

شخص من الجنس الآخر التي تتولّد قبل الفضيلة وتنمو بأسرع من نموّها ليست بعد حُبّاً. ومع ذلك ففي أغلب الأحيان تُحمَل هذه البوادر على مَحمل الحُبّ ويُخلَع عليها اسمه. والحال أنَّ حُبّاً من هذا النوع هو الذي نتصدّى له بالعفّة التي تقف فعلاً حائلاً في وجهه. وهكذا، اذن، فالحُجّة الزاعمة بأن «العفّة تُسيء الى الحُبّ لاتحسب حساباً كافياً لمبدأ تكامل الحُبّ ولا لإمكانيّة عدم تكامله.

إنَّ الشيء الوحيد الذي يسمح لنا بالتحدّث عن الحُبّ هو تركيز مختلف العناصر الحسّيّة والعاطفيّة، على قيمة الشخص. وعلى العكس من ذلك لا يُمكننا أنْ نُسمّي «حباً» ما ليس هو غير أحد عناصر الحُبّ أو أحد أجزائه، ذلك أنَّ هذه العناصر او الاجزاء اذا سُلخت عن الباقي تُفضي حتى الى إنكار الحُبّ. والأكثر أنّه، من الوجهة الخلقيّة، يُوجد مقتضى أساسيّ: فلخير الحُبّ، وتحقيقاً لجوهره في ذات كلٍّ من الشخصين وفيما بينهما، يجب التحرّر من كل شهوانية. هذا المقتضى يَمسُّ مسألة العفّة في صميمها بالذات، فكلمة «عفة» تنطوي على فكرة حذف كلّ ما «يُلوّث». إنَّ الحُبّ يجب أنْ يكون شفّافاً: كلُّ فعل يتجلّى به الحُبّ ينبغي أن يتراءى عبره الإقرار بقيمة الشخص.

ومن ثمّ بما أنَّ الحواسّ والمشاعر يُمكنها ان تُولّد شَبَقاً يَسلب الحُبّ هذه الشفافيّة، فمن الضروري، لصون طابَعه الصحيح ووجهه الموضوعي، أن يتحلّى بفضيلة خاصّة، هي فضيلة العفّة.

٢ ـ الشهوة الجسديّة

يجدر التذكير هنا بالواقع الرئيسي الذي تكلّمنا عنه في مطلع كتابنا . . وهو أنَّ العلاقات، وبالأحرى الحياة المشتركة ما بين شخصين مختلَفي الجنس، تفرض سلسلة من الأفعال، يكون فاعلها أحد الشخصين والثاني الموضوع الذي يُمارَس عليه الفعل. لكنَّ الحُبّ يُلغي علاقة الفاعل بالموضوع هذه، مستبدلاً إيّاها باتحاد ما بين الشخصين، يشعر فيه الرجل والمرأة بأنهما موضوع واحد للعمل. وهذا الشعور هو التعبير عن حالتهما الوجدانية الذاتية، تلك التي هي انعكاس لاتحادهما الموضوعي: فارادتاهما تتحدان لأنهما يبغيان الخير نفسه المتَّخَذ كغاية، وتتوحَّد مشاعرهما لأنهما يختبران القِيم نفسها سويّة. وبمقدار ما يكون هذا الاتحاد ناضجاً وعميقاً، بمقدار ما يشعر الرجل والمرأة بانهما يؤلّفان فاعلاً واحداً للعمل. إلاّ أنَّ هذا الشعور لا يُغيِّر شيئاً من الواقع الموضوعي القائم على أنهما كائنان وفاعلان للعمل، مختلفان فعلاً.

وإننا لنعني بـ «أفعال» لا الأفعال الخارجيّة فقط، تلك القابلة للإدراك والتحديد عن طريق الملاحظة، بل وكذلك الأفعال الداخليّة التي لا يعرف بها غير الشخص الفاعل القادر وحده على لمسها وتحديدها عن طريق المراقبة الذاتية.

والقضايا التي تهمّنا في هذا الكتاب، وعلى الأخصّ في الفصل الحاضر، تدفعنا الى فحص الأفعال الخارجيّة والداخليّة على السواء. وإنَّ اثنتين من وصايا الله، السادسة («لا تزن») والتاسعة («لا تشتهِ

امرأة قريبك») تَلفتان الانتباه اليهما، فهما يتعلّقان بأفعال موضوعه شخص من الجنس المختلف، لكنَّ الشخص هو الموضوع لا جنسه. فاختلاف الجنسين يوجد فقط مسألة أخلاقيّة خاصّة، إذ بينما أنَّ الشخص ينبغي أنْ يكون موضوعاً للحُبّ. . يفسح الجنس في السبيل امام الشهوة، بما أنَّ هذا الجنس يتجلّى على الأخصّ في الجسد ويرتهن، بفعل ذلك، بالحواس. فالشهوة الجسديّة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجانب الحسّيّ لدى الانسان، وتحليل هذا الجانب دلّنا، في الفصل السابق، على أنَّ الشهوة هي رد فعل على الجسد بصفته موضوعاً ممكناً للمتعة.

فإنَّ رَد فعل يصدر عنا، بواسطة الحواس، تجاه القيم الجنسية للجسد، وهو رد فعل «موجَّه»، إلاّ أنه ليس والشهوة واحداً، فهو لا يفعل اكثر من توجيه نفسيّة الشخص نحو هذه القيم، «بإثارة اهتمامه» بها، لا بل «بامتصاصه» من قِبلِها. وإنه لمن السهل جداً الانتقال من هذه المرحلة الأولى الى ردّ الفعل الحسّيّ الذي يحدث في المرحلة التالية وهو، آنذاك، الشهوة. وهذه الاخيرة تختلف عن الاهتمام الذي تُبديه نزعتنا الحسّيّة تجاه القيم الجنسيّة للجسد. . وحيث القيم الجنسيّة «تصفع» الشخص. ففي حال الشهوة يتجه الشخص صراحة نحو هذه القيم، إذ إنَّ شيئا في نفسه يبدأ بالنزوع نحوها، بالتعلّق بها، وينطلق من ثمَّ سياق جارف يقوده الى ان «يريد» اخيراً هذه القيم. وفي هذا الطور لا تكون الشهوة الجسديّة قد اصبحت هذه الإرادة، إلاّ أنّها تنزع الى ان تُصبح اياها. وهذه السهولة الملحوظة جيداً في الانتقال من مرحلة الى الأخرى، من الاهتمام الى الرغبة، ومن الرغبة الى الارادة، هو أساس

لتوترات كبيرة في الحياة الداخليّة للشخص، اذ إنَّ هنا يمتد حقل عمل فضيلة التعفّف. وبنية هذه الفضيلة، التي سوف ننظر بها فيما بعد، تظلّ على ارتباط وثيق ببنية الشهوة الجسديّة التي أتينا على وصفها.

وتعبير «الشهوة الجسديّة» تعبير صحيح. سواء لكون الشهوة، المرتبطة بالانفعالات الحسّيّة، تأخذ موضوعاً لها الجسد والجنس أو لأنَّ أساسها، لدى الشخص، هو الجسد وكونها تسعى الى أنْ تجد منفذاً لها في «الحُبّ الجسديّ» ويجدر إيضاح أنَّ هنالك فرقاً ما بين «الحُبّ الجسديّ» و «حُبّ الجسد» لأن الجسد، كعنصر من عناصر الشخص، يُمكنه أيضاً أنْ يكون موضوعاً للحُبّ وليس فقط موضوعاً للشهوة.

وواقع أنَّ الانفعال الحسّيّ الأوّل، أي الاهتمام بالقيم الجنسيّة للجسد، يتحوّل بسهولة الى رغبة حسّيّة يدلّ على أنَّ هنالك قوة لهذه الرغبة، قوّة تختبىء تحت رداء النزعة الحسّيّة وتوجّه ردود فعلها نحو الشهوة. وإنه لعلى هذه الصورة رأى القديس توما الأكويني المسألة، وذلك بتمييزه ما بين النزعة الشهوانية والنزعة الغضبيّة. فهاتان هما القوّتان الرئيسيّتان لِـ «النفس الحسّيّة»، ومرتبطتان ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة الحسّيّة. وحول هاتين النزعتين يدور عدد من النزعات (Les passiones animae de Saint Thomas). وهذا هو السبب في كون بعضها مطبوع بصورة أقوى من غيره بالشهوة، كالرغبة مثلاً، وكون البعض الآخر يغلب عليه الطابع الاندفاعي، كالغضب على سبيل المثل. ونعني بالنزعات هنا سواء العواطف الاولى او بعض الحالات النفسيّة الأكثر دواماً التي، من جهتها، قد تكون ذات درجات مختلفة من الحدّة

انطلاقاً من الأجواء العاطفيّة، كأجواء الغضب أو الحُبّ الناشئ مثلاً، حتى الاهواء كالحُبّ الغراميّ او انفجار الغضب.

هذا والانفعالات الحسّيّة تتجّه دوماً لا نحو الجسد والجنس فحسب، بل ونحو المتعة أيضاً. فهذه هي أغراض الشهوة. . وكذلك أغراض الحُبّ الجسديّ. إنَّ الشهوة تسعى إلى ما يُرضيها في الجسد والجنس عن طريق المتعة، ومنذ أن تنال هذه المتعة ينتهي كل موقف للشخص تجاه الموضوع ويغيب الاهتمام الى أنْ تستفيق الرغبة من جديد. وهكذا تُستنفد النزعة الحسّيّة في الشهوة. وفي العالم الحيواني، حيث غريزة الإنجاب المترابطة عادة مع غريزة حفظ النوع تتحكم بالحياة الجنسيّة، لا تؤدي في نهايتها الى أيّة مغبّة. أمّا في عالم الأشخاص فإنها تؤدي الى خطر اخلاقي كبير.

وهذا الخطر يتصل اتصالاً وثيقاً بمسألة الحُبّ، ومن ثَمَّ بالموقف تجاه الشخص. فالحُبّ الجسديُّ الناشىء عن شهوة الجسد وحدها لا يشتمل على القيم التي ينبغي أنْ يملكها الحبّ الشخصانيّ. ذلك أنَّ الرغبة الجسديّة تُغيّر موضوع الحب، اذ تُقيم من «جسد» الشخص و«جنسه» بديلاً عنه. لقد قلنا إنَّ الانفعال الحسّيّ لا يتّجه نحو الشخص. . بل نحو جسد وجنس إنسان آخر كموضوع ممكن للمتعة. ويحلُّ قيم الشخص، الجوهريّة جداً في الحُب، تحلّ قيم جنسيّة. فيسود، عندئذ، الشعور الحسّيّ بالحُبّ، اي الشهوة. ونُذكّر بأنَّ تعبير «الشعور الحسّيّ بالحُبّ» لا يدلّ على العاطفة وحدها، لأنَّ هذه لا تتحرّك تجاه الجسد والجنس. . بل تجاه الشخص الذي هو من الجنس

الآخر، حيال الانوثة او الذكورة. والتحليل السابق بيَّن ذلك جيّداً. فالواقع أنَّ «الشعور» يعني هنا أولاً «حالة حسّيَة ناشئة عن الشهوة ومتّجهة نحو الجسد والجنس بصفتهما عنصرين مطابقَين للنزعة الحسّيّة، ثم يعني «حالة من سكون الشهوة بفعل تعاطي الجنس».

لنرى الآن ما هو «الخطر الخُلُقيّ» لشهوة الجسد. إنها تقود نحو «حُبّ» وهميّ، نحو شَبَق ليس له من «خلفيّة» غير الرغبة الحسّيّة وارضائها، نحو حُبّ يقف عند حدّ الجسد والجنس ولا يبلغ الى الشخص، حُبّ غير متكامل. بكلام آخر يكمن الخطر الخُلُقيّ هنا لا في تشويه الحُبّ فحسب، بل وفي تبديد «موادّه» أيضاً. ذلك أنَّ النزعة الحسّيَة تُزوّد الحُبّ بمادته، غير أنَّ الإرادة هي التي تُولّده وبدونها ليس هنالك من حُبّ. تبقى «الموادّ» التي تستخدمها شهوة الجسد مستنفدة نفسها فيها، ففي هذا المجال تُقام أفعال داخليّة وخارجيّة موضوعها الوحيد، القيم الجنسيّة، و هدفها هو ذاته هدف الانفعال الحسّيّ الذي هو الجسد كموضوع ممكن للمتعة. وما يظهر من ذلك هو الموقف النفعيّ حيال الشخص الذي غدا موضوع متعة. وان تصبح هذه الأفعال خارجيّة او ان تبقى محض داخليّة فهي الى حدّ كبير، تتعلّق ببنية النزعة الحسّيّة لدى الشخص المعنيّ. فالأشخاص الذين يقلب حسّ اللمس لديهم، نلاحظ نزعة عندهم الى القيام بأفعال خارجية، أمّا اولئك الذين يرجح عندهم النظر او، بالأحرى المخيّلة، فالأفعال الداخليّة تكون الغالبة لديهم.

والنزعة العاطفيّة تُشكّل بنوع من الأنواع، واقياً طبيعياً من شهوة

الجسد، لأنها هي قدرة الشعور بالقيم الجنسية المرتبطة بالشخص الذي هو من الجنس الآخر، بالأنوثة او الذكورة، وليس بقيم الجسد كموضوع ممكن للمتعة. فردود فعل النزعة العاطفية هي أيضاً موجّهة، لكنّ توجيهها يختلف عن توجيه ردود الفعل الحسّيّة. فالعاطفة لا تَنزع الى المتعة التي موضوعها الجسد والجنس ولا تعرف هدفاً غير الحب الجسدي. وإذا تكلّمنا أحياناً عن الحاجة الى الإعطاء من الذات على الصعيد العاطفي فذلك ليس له المدلول نفسه الذي يكون لتعبيرنا عن حاجة مماثلة على مستوى النزعة الجنسيّة الحسّيّة، بل إنّ الأمر هنا لَيتعلّق بإشباع حاجة الى عاطفة الحبّ الى الحاجة الى أنْ يكون الشخص «محبًّا لها» أو «محبوباً». فالنزعة العاطفيّة تُشكّل عالَماً قائماً بذاته، مؤلَّفاً من أفعال داخليّة ومتبادلة ما بين شخصين، تقوم بنفسها، في معزل عن الشهوة. إنَّ الحُبّ العاطفيّ يبدو من النقاء بحيث أنَّ كلّ مقارنة له بهوىً من الأهواء الحسّيّة تبدو مُحطَّةً من مقامه.

ومع ذلك فهو لا يأتي بحل ايجابي ومرضٍ، لمسألة شهوة الجسد، فهو، على الأكثر، تُبعد هذه الشهوة عن الوجدان ان بإدخاله على موقف المرأة من الرجل (أو العكس) تلك النظرة المثاليّة التي تحدَّثنا عنها في الفصل السابق. لكنَّ تجاهل المشكلة لا تعني حلّها او تخطّيها، وقد علّمتنا التجربة أنَّ الموقف «المثاليّ» من طرف واحد في الحُبّ يغدو فيما بعد مصدراً لخيبات مريرة، او ينشأ عنه خلل في الروابط وتناقضات خصوصاً في الحياة الزوجية. فما تحمله النزعة العاطفيّة الى الرجل والمرأة ليس سوى مادّة من موادّ الحُب، والحماية الفعّالة من شهوة الجسد لا

يمكن إيجادها إلّا في «واقعيّة» عميقة «للفضيلة»، فضيلة العفّة على وجه التحديد. فالنزعة العاطفيّة والنظرة المثاليّة التي هي منبعها يمكن ان تساعدا كثيراً على تكوين فضيلة العفّة. إلّا أنّ ردود الفعل الطبيعيّة، حتى ألطفها، تجاه الأنوثة او الذكورة، والتي تُمليها العاطفة، لا تُشكل هي نفسها أساساً ذا عمق كافٍ لحُبّ الشخص.

على العكس، هناك خطر امتصاص العاطفة من قِبَل شهوة الجسد التي هي في الواقع، «مواكِبتها» التي تحجب الموقف الصحيح والمقبول تجاه الشخصين المختلفَي الجنس. وعلى هذه الصورة يغدو «الحُبّ» على الأخص شأناً جسدياً وميداناً للشهوة، يكسوه، احتمالاً، شعور جيّاش ناشىء عن النزعة العاطفيّة، ولنضف أنّ النزعة العاطفيّة المحرومة من سَنَد الفضيلة والمتروكة لأمرها والمضطّرة الى مواجهة شهوة الجسد العارمة، تدع نفسها تذوب فيها أغلب الأحيان. وهي، عندئذ تحمل عنصراً جديداً يُحوّل الحُبّ الى «محظور» «Tabou» ذاتيّ حيث العاطفة هي كل شيء، وتقرّر كل شيء.

٣ ـ الذاتانيّة والأنانيّة

هنا تبرز قضيّة الذاتانيّة اذ ما مثل الشعور يُدخل في الحُبّ وفْراً من العناصر الذاتيّة. ويجدر التمييز ما بين الشعور والنزعة العاطفيّة، فهذه الأخيرة هي قدرة الشعور بصفات محدَّدة مرتبطة بكائن بشريّ من الجنس الآخر (انوثة ـ ذكورة، سحر ـ قوة). أمّا الشعور فهو فعل نفسيّ ذاتيّ مرتبط بردّ الفعل على قيم مختلفة وبالتالي على الأفعال المنجزَة

في مداره، في دائرة امتداده اذا صَحَّ القول. وهكذا ترتبط المشاعر الحسّيّة والبدنيّة بانفعال النزعة الحسّيّة وبالأفعال الخارجيّة والداخليّة النابعة من شهوة الجسد. كما ترتبط، كذلك، بانفعالات النزعة العاطفيّة وبالأفعال الناشئة عنها. وعندما نرى ضرورة دمج جميع العناصر الحسّيّة والعاطفيّة في الموقف، المقبول خُلُقيّاً، الذي يتخذه شخص نحو آخر، عندئذ نأخذ في اعتبارنا كلّ ما في الشعور الانساني من غنى. وإنَّ هذا الشعور ليمكنه أن ينمو بالتكيّف مع المنجزات الواعية للإرادة. وتكامل الحُبّ يفرض أنْ يُعطي الانسان شكلاً للعناصر التي تحملها الحواسّ الى الانفعالات الحسّيّة والعاطفيّة. فالحُبّ، اذ يُؤكّد قيمة الانسان، يجب ان يرفع هذه العناصر الى مستوى العلاقات ما بين شخصين ويُبقيها في حدود الاتحاد الحقيقي بينهما.

إنَّ المطلوب هو عدم الخلط ما بين الذاتانيّة والوجه الذاتيّ للحب. فهذا الأخير ينتمي الى طبيعة الحُبّ بالذات، أمّا الذاتانيّة فهي، على الخلاف من ذلك، تشويه لجوهر الحُبّ، قوامه تضخُّم للعنصر الذاتيّ الذي يمتصّ جزئيّاً او كُليّاً القيمة الموضوعيّة للحُبّ. ويُمكننا تحديد شكله الأوليّ على أنه «ذاتانيّة الشعور»، فالمشاعر تلعب دوراً مهمّاً جداً في تكوين الوجه الذاتي للحُبّ. . الذي لا يوجد بدون العاطفة، ومن غير المعقول التمنّي، على غرار الفلاسفة الرواقيّين و («كنط» ـ «Kant»)، أنْ يكون الحُبّ خِلْواً من الشعور. ولكن، من جهة اخرى، لا يمكننا نفي ذاتيّة الشعور، واذن فهناك مجال للتكلّم عن بعض «الخطر في الشعور». وخلال تحليل الجاذبيّة (الفصل الثاني،

الجزء الثاني) شدّدنا على أنَّ الشعور كان له تأثير على اختبار الحقيقة. فالإنسان، الكائن العاقل، هو ذو حاجة طبيعيّة الى معرفة الحقيقة واتباعِها. والمقصود هنا هو الحقيقة الموضوعيّة للعمل، نواة الأخلاق الانسانيّة. والحال أنَّ الشعور يصرف نظرنا عن الحقيقة إذا جاز القول، يصرفه عن العناصر الموضوعيّة للنشاط، عن موضوع العمل وعن الفعل ذاته، ويُوجِّهه نحو العناصر الذاتيّة، نحو ما نعيشه نحن. فبسبب الشعور يجد الوجدان البشريّ نفسه وقد امتصّته، على الأخصّ، الأصالة الذاتية للاختبار الحياتي. وهذا الأخير يكون صحيحاً، اي أصيلاً، بمقدار ما يتغلغل فيه شعور حقيقي.

ولذلك نتيجتان: تفكّك أولاً، لأن الحالة العاطفيّة تسود جميع الأعمال الموضوعيّة وخصوصاً المبادىء الخاضعة لها هذه الأعمال، فتنفصل عنها. ومن جهة أخرى تحلّ قيمة الشعور محلّ المبادىء الموضوعيّة وتُصبح هي معيار قيمة الأفعال؟ فهذه الأفعال تغدو حسنة إذا كانت «أصليّة» أي مطبوعة بشعور «صحيح». لكنَّ الشعور ليس صحيحاً في ذاته الا ذاتيّاً، وهو، مع كونه صحيحاً، يُمكنه أنْ يرتبط بفعل سيء من الناحية الموضوعيّة. لهذا السبب فذاتانيّة الشعور تشق مدخلاً واسعاً، في الحُبّ ما بين الرجل والمرأة، لمختلف الأفعال الداخليّة او الخارجيّة، تلك الأفعال الجنسيّة التي لا تأتلف مع الجوهر الموضوعيّ للحُبّ. إنَّ أصالة هذه الأفعال بالمعنى الذي وصفناه، كان يمكن أنْ تجعلها شرعيّة ولكنها لم تتوصّل الى ذلك فحتى لو كانت المشاعر التي تصاحب شهوة الجسد وإشباع هذه الشهوة هي مشاعر صحيحة،

يبقى أنَّ الأفعال التي تُرافقها ليست كلُّها حسنة لهذا السبب.

بين ذاتانيّة الشعور وذاتانيّة القِيم خطوة واحدة. والطريق بينهما سهلة بحيث لن نعرف ان نجتنبها بعد ان نبدأ بسلوكها. فالحُبّ بحدّ ذاته موجَّه نحو قِيَم موضوعيّة كقيمة الانسان التي تتثبت في الحب المتبادَل، او قيمة الاتحاد ما بين الشخصين الذي يقود اليه الحُبّ. ومن هذه القِيَم كذلك تلك التي تتّجه نحوها النزعة الحسّيّة والنزعة العاطفيّة في انفعالاتها الطبيعيّة: قيمة الجسد بصفته موضوعاً ممكناً للمتعة، وقيمة الكائن البشري المختلف جنساً، وهما القيمتان المرتبطتان بالأنوثة او بالذكورة. وذاتانيّة القِيَم تقوم على اعتبار جميع القِيَم الموضوعيّة كعناصر تصلح فقط لمنح اللذّة او الشهوة على درجات مختلفة. فتغدو اللذّة القيمة الوحيدة واساس كل تقدير. وينجم عن ذلك التباس في توجيه المعاش والمفعول. حيث يضيع، في النهاية، لا جوهر الحُبّ فحسب، بل وكذلك الطابع الجنسي المعاش. فالنزعة الحسّيّة والنزعة العاطفيّة توفّران مادة الحُبّ، بانعالهما الطبيعي تجاه القِيَم الموازية للانسان. إلّا أنَّ ذاتانيّة القيم توازي التوجّه نحو اللذّة وحدها، فتغدو هذه الأخيرة هي الغاية. . بينما الباقي كله ـ الشخص، جسده، أنوثته او ذكورته ـ ليس أكثر من وسيلة.

وعلى هذا الشكل تُدمِّر الذاتيّة اذن جوهر الحُبّ نفسه ولا ترى القيمة الكاملة للحالات الشهوانية أو كذلك القيمة الكاملة لـ «الحُبّ» نفسه إلّا في اللذّة. فهذه الحالات تمنح الرجل والمرأة لذّة وشهوة شديدتين تُشكّلان مبرّر وجودهما الوحيد وكذلك، بصورة غير مباشرة،

المبرِّر الوحيد لوجود الحُبّ. إنَّ مذهب اللذَّة «Hédonisme» في شقَّيه النظري والعملي، هو، في الواقع، النتيجة الأخيرة للذاتانيّة في الحُبّ. وعندئذ لن تكون هذه او تلك من الحالات فقط هي التي تسود مجموع الأعمال، وعلى الأخصّ مجموع المبادىء التي تُقرّر الحُبّ الصحيح، بل واللذَّة التي تصحب هذه الحالات تسود هي أيضاً هذه الأعمال والمبادىء. فتغدو اللذَّة القيمة العليا والمطلقة التي ينبغي أنْ يخضع لها كلّ شيء، لأنها هي التي تُشكّل المعيار الداخلي للأفعال البشرية. ويُذكر هذا بالآراء المنفعيّة التي انتقدناها في الفصل الاول. وهكذا يبدو لنا خطر الشعور بمزيد من الجلاء، لأنَّ المشاعر تنجذب طبيعيا نحو اللذّة التي هي، بالنسبة الى هذه المشاعر خير كما أنَّ الألم هو شرّ تتجنّبه. فهي أي المشاعر تنزع اذن في التو، الى تثبيت نفسها على أنَّها المادة الوحيدة والجوهريّة للحُبّ (ذاتانيّة المشاعر)، إلاّ أنَّها، اذا لم توجَّه، تحوّل الشخص بصورة غير مباشرة نحو طلب اللذّة والشهوة. وعندها نحكم على الحُبّ ونُقدِّره تبعاً للذّة التي يمنحها.

ومن هذين الشكلين للذاتيّة، وعلى الأخصّ من الثاني، تنبع الأنانيّة. والذاتانيّة والأنانيّة تُناقضان الحُبّ، أولاً لأنَّ هذا الأخير يتّجه اتجاهاً موضوعياً نحو الشخص وخيره، وثانياً لأنَّه يتّجه اتجاهاً غيريّاً نحو كائن بشري آخر، بينما الذاتانيّة والأنانيّة تقصدان غير الفاعل وحالاته، ولا تهتّمان إلاّ بـ «أصالتهما» وبالتأكيد الذاتي للحُبّ في الشعور نفسه. فالأنانيّة تتركز فقط على «أنا» الفاعل، وتسعى الى تحقيق خيره دون الانشغال بالآخرين. إن الأنانيّة تنفي الحُبّ، لأنَّها

تنفي الخير العام والمشاركة المبنيّة على النزوع نحو الشخص الآخر. فعندما يضع الفاعل «أناه» في الطليعة ويُركّز انتباهه على خيره وحده ـ مما هو ميزة الأنانيّة ـ لا يُمكنه من ثَمَّ تفادي الاتجاه بصورة مفرطة نحو ذاته.

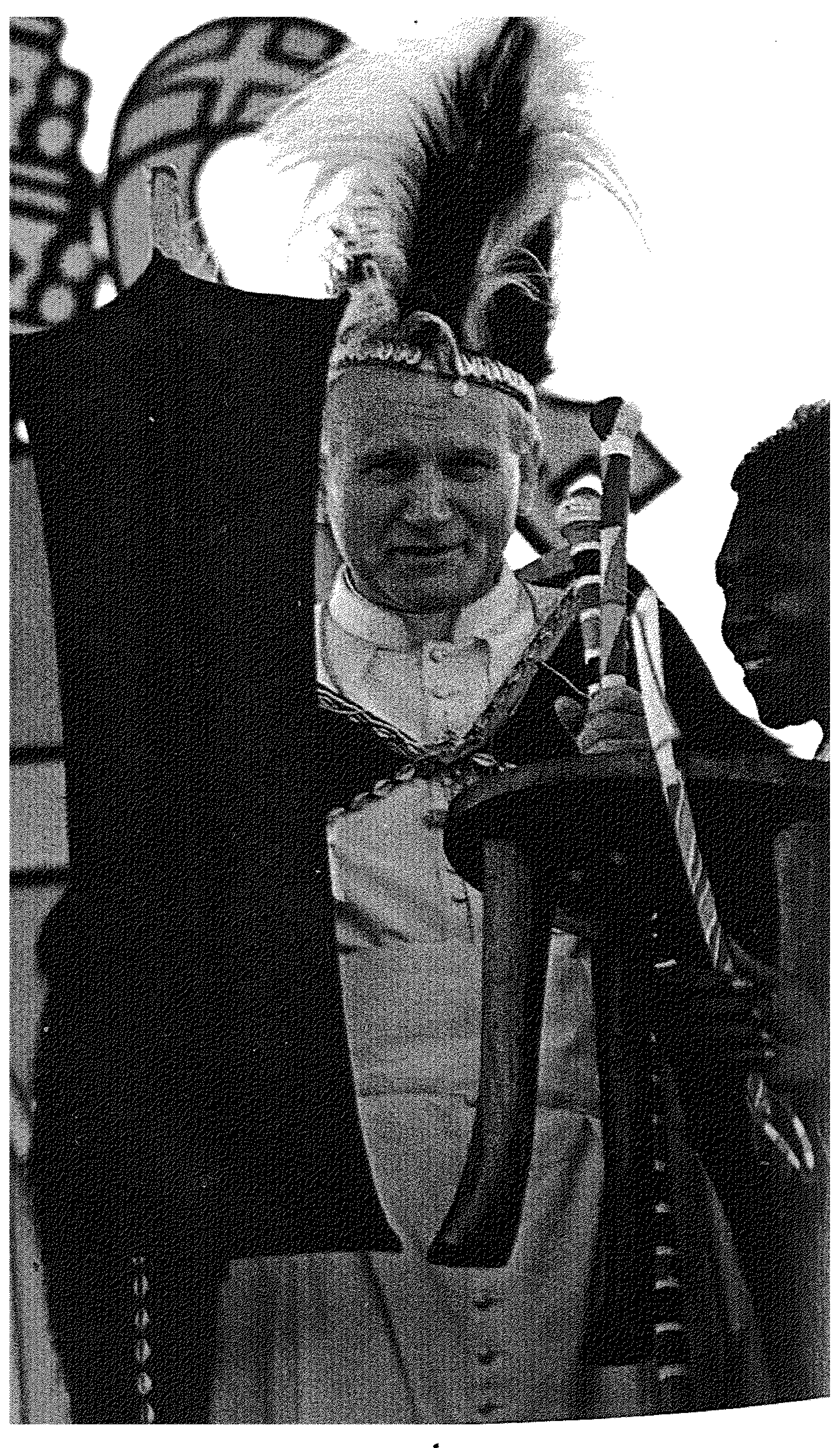
إنَّ «الأنا»، المعتبرة بوجه أخصّ كفاعل، تغدو أنانيّة عندما لا نعود نرى رؤية صحيحة مركزها الموضوعيّ بين الكائنات الأخرى، ولا العلاقات ووجوه الترابط التي تشدّها الى تلك الكائنات إلاّ أنَّ ذاتانيّة القِيَم، هي التي، بالفعل، تتوحَّد مع الأنانيّة. وإذ تكون اللذّة هي القيمة الوحيدة ذات الاعتبار في الموقف المتبادَل للرجل والمرأة، فلا يُمكن ان يقوم بينهما لا مشاركة ولا اتحاد بين شخصيهما، بل إنَّ الاتجاه نحو اللذّة، غايتهما الوحيدة، تُبقي كلًّا منهما في حدود «أناه» لا يتعدّاها. واذن فلن تقوم هناك مشاركة بل «ثنائيّة»: فالعلاقات ما بين شخصين مختلَفي الجنس تمنح مقداراً من اللذة، ينبغي تقويتها بحيث ينال كل من هذين الشخصين الحدَّ الأقصى منه. ذلك أنَّ الأنانيّة تنفي الحُبّ، لكنّها تقبل بالحسابات واتفاقات المصلحة. فرغم انتفاء الحُبّ يُمكن إجراء تسوية ثنائيّة ما بين الأنانيَّتين.

ولكن لا مجال لوجود «أنا مشتركة» كتلك التي تنشأ عندما يرغب شخص في خير شخص آخر كما يرغب لنفسه بالذات، ويجد خيره الشخصي في خير هذا الآخر. فاللذّة لا يمكن أن يُرغَب فيها على هذه الصورة، لأنها خير ذاتيّ محض، لا عبر الذاتَين. . ولا حتى بينهما. ففي هذا النطاق يُمكننا أنْ نرغب، على الأكثر، في لذة الآخر «الى جانب»

لذّتنا او «شرط تأمين» لذّتنا. واذن فذاتانيّة القِيَم أي الاتّجاه نحو اللذّة باعتبارها الغاية الوحيدة للعلاقات وللحياة المشتَركة ما بين الرجل والمرأة، هي أنانيّة تحديداً، وذلك ناتج عن طبيعة اللذّة بالذات. ومع ذلك فيجب عدم اعتبار اللذّة شراً - فهي بحدّ ذاتها خير -، انما يجدر التشديد على الشر الخُلُقيّ الذي يكمن في اتجاه الارادة نحو اللذّة بمفردها، فمثل هذا الاتجاه ليس ذاتياً فحسب وانما كذلك أنانيّ.

وإننا لنميّز أحياناً ما بين أنانيّة «الحواسّ» و أنانيَّة المشاعر» وهو تمييز «بي على الفرق الموجود ما بين النزعة الحسِّيَّة والعاطفة، المركزين المختلفين لردود الفعل على القِيَم الجنسية. إلّا أَنَّ هاتين الانانيَّتين تتولَّدان من مشاعر: ففي الحال الأولى يكون الشعور «بدنيّاً» مرتبطاً بإشباع النزعة الحسِّيَّة، وفي الثانية يكون «نفسيّاً» وهو شعور أكثر لطافة يَصحب ردود فعل العاطفة. والشعور المُعاش بزخم، أو حالة عاطفيّة ثابتة، يُسهِّلان اتجاه الكائن نحو «أناه» فتظهر اللذّة، خير هذه «الأنا» المرتبط بالشعور، في الوقت ذاته.

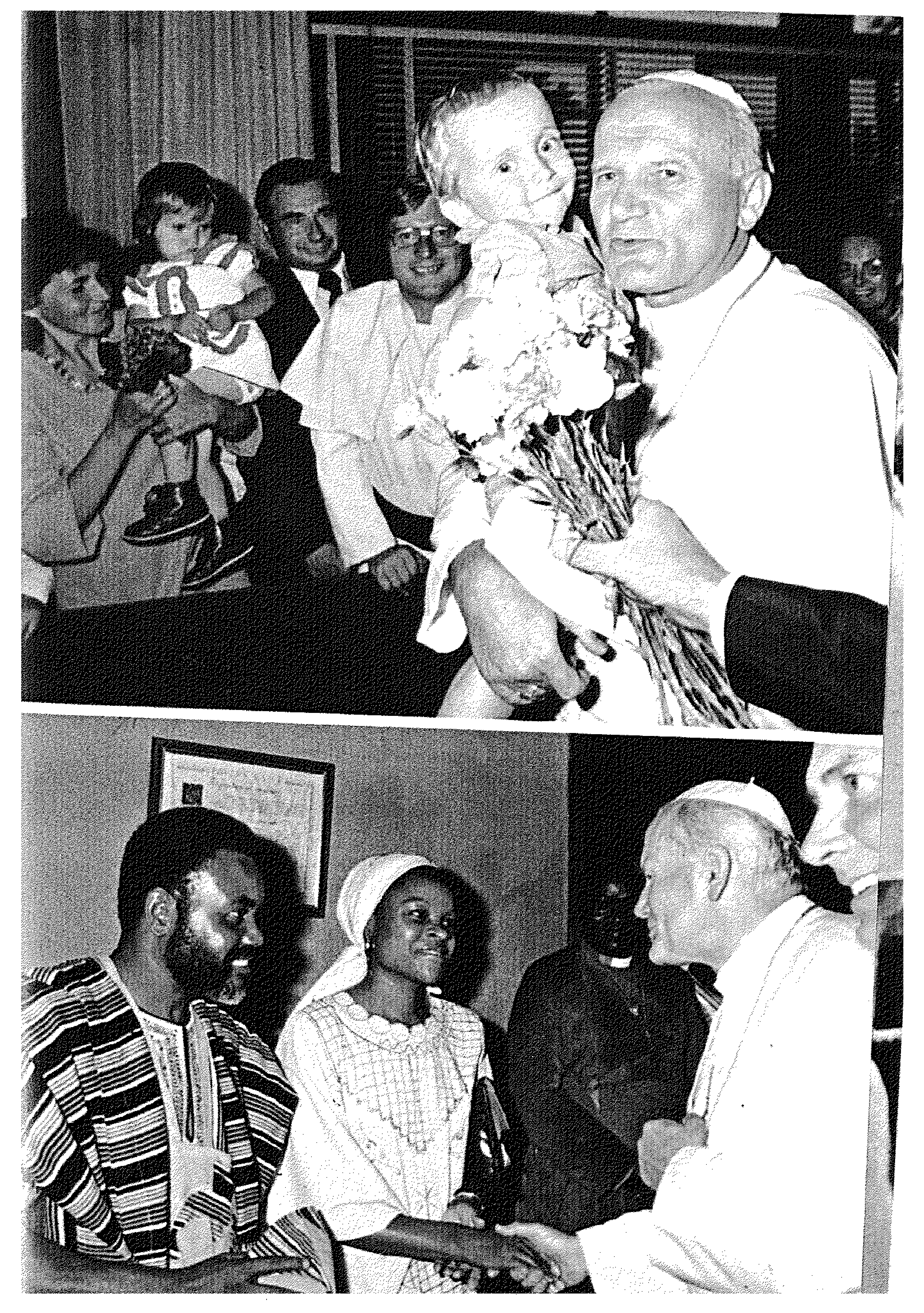
وأنانيَّة الحواسّ تترابط بصورة دقيقة وذاتانيّة القيَم. فالفاعل ينزع الى اللذَّة التوية التي تُوفِّرها الحالات الغراميّة المرتبطة بالجسد والجنس، فيُعامَل الشخص عندئذ كمجرّد موضوع. وهذا الشكل من الأنانيّة جليّ بما فيه الكفاية، في حين أنَّ أنانيّة المشاعر مدعاة بسهولة اكثر، الى الالتباس، فهي في الواقع، تترابط قبل كل شيء وذاتانيّة الشعور التي لا تُولي المقام الأول لِلَّذَّة بل للعاطفة، الشرط الذي لا بدَّ منه لحقيقيّة المُعاش. فأنانيَّة الشعور هي، اذن، سعي الى «الأنا» اكثر مما هي سعي



صرت كلاً للكلّ لأربح الكلّ.



اذا لم ترجعوا كالأطفال . . . فلن تدخلوا ملكوت السماوات!



العائلة المسيحيّة الصالحة هي أساس المجتمع الصالح ·

الى اللذّة، إلّا أنَّ هذه الاخيرة تُشكِّل، مع ذلك، غاية لها، والاتِّجاه نحو اللذَّة يُحدِّد الأنانيّة. والمقصود، في الواقع هو اللذَّة المُعاشَة او المُختَبرة. وعندما يغدو الشعور غاية لمجرَّد هذه اللذَّة فلن يكون الشخص الذي يتَّجه هذا الشعور نحوه، او الذي هو مصدر هذا الشعور، إلّا موضوعاً من جديد، يُتيح الفرصة لارواء الحاجات العاطفيّة بِـ «الأَنا». فأنانيّة المشاعر، التي تتحوَّل غالباً الى نوعٍ من اللعب (اللعب بمشاعر الآخر)، هي مَفْسَدَة للحُبّ لا تقلّ عمقاً عن تلك التي مردّها الى أنانية الحواس، مع الفارق الوحيد القائم على أنَّ هذه الأنانيَّة الأخيرة ذات وجه أنانيّ اكثر وضوحاً، بينما تلك يُمكن حجبها تحت مظاهر الحُبّ. ولنضف أنَّ أنانيّة المشاعر يُمكنها، لا أقلَّ من أنانيّة الحواس ولو تمَّ الأمر بصورة مختلفة، أنْ تساهم بفساد أنْ يُحبَّ ببساطة وعفوية، وذلك بتحويل حبّه للشخص الى رغبة في المتعة. وهكذا فالانسان لا يُمكنه الركون بكل اطمئنان الى ردود فعل النزعة الحسّيَّة (ولا حتى الى ردود فعل العاطفة المرتبطة بالنزعة الحسّيَّة في الحياة النفسيَّة نظراً لمنبعهما المشترَك)، لا يُمكنه أنْ يأخذ هذه الردود على أنَّها الحُبّ الذي عليه أنْ يستخلصه منها. وينتج عن ذلك بعض العناء، لأنَّ الانسان يرغب في أنْ يتبع هنا ردود فعله العفويّة وفي أنْ يجد فيها حباً ناجزاً.

إنَّ النزعة الحسّيّة وحتى شهوة الجسد، ليستا خطيئة بحدّ ذاتهما، إذ لا يمكن أن يكون خطيئة غير الفعل الإرادي الواعي والمرتضى. ومع أنَّ الفعل الارادي هو داخلي دائماً فإن الخطيئة يُمكن أنْ يتضمَّنها

الداخليُّ والخارجيُّ من الأعمال، بما أنَّ الارادة هي المنطَلقُ والمرتكز لهذه وتلك على السواء. وبالتالي فإنَّ مجرَّد ردّ الفعل من جانب النزعة الحسّيّة، أو حميّة الرغبة الجسدية التي قد تثيرها والتي تحصل «الى جانب» الإرادة او خارجاً عنها، لا يُمكن أنْ تكونا من الخطايا بحدّ ذاتها. إنّما يجب ألاّ نغفل عن واقع أنَّ شهوة الجسد تملك، لدى كلّ انسان عادي، ديناميَّتها الخاصّة التي تظهر في ردود فعل النزعة الحسّيّة. وقد سبق أنْ قُلنا إنَّ هذه الردود كانت ذات اتجاه محدَّد. فاذا القِيَم الجنسيَّة للجسد تُصبح لا موضوعاً للاهتمام فقط بل، وبسهولة نوعاً، موضوعاً لرغبة حسّيَّة. إنها القابليّة الشهويّة (حسب مصطَلَح القديس توما) وليست الارادة مصدر مثل هذه الرغبة الراهنة. أمّا في الرغبة الحسّيَّة فعلى الخلاف من ذلك تظهر نزعة لتغدو مشيئة فعل ارادة. إلاّ أنَّ الحدود ما بين الرغبة الحسيّة الراهنة والمشيئة هي مع ذلك بيِّنة، فشهوة الجسد لا تذهب رأساً نحو دور نشيط للإرادة.. منادية هذا الذي تتجه نحوه الرغبة الحسّيّة الراهنة بل تكتفي بموقفها السلبي، موقف القبول.

هنا تبدأ الخطيئة، وهذا هو السبب في كون شهوة الجسد، التي تحاول باستمرار أنْ تجرَّ الارادة الى عبور حدودها، قد دُعيت بصواب «جذوة للخطيئة» فمنذ الوقت الذي تُقبل فيه العلاقات ما بين الرجل والمرأة.

ونحن في مستهلّ ملاحظاتنا، ميّزنا ما بين الذاتانيّة والذاتيّة. فالحُبّ، بما أنّه فعل ذاتيّ وما بين ذاتَين، له اذن، على الدوام، وجه ذاتيّ

خاص، إنّما يجب، مع ذلك، وقايته من انحراف ذاتيّ يؤدّي الى تفكّكه ويُنمّي مختلف اشكال الأنانيّة. لذا فعلى كلٍّ من الشخصين المرتبطين فيما بينهما بالحُبّ، مع عنايته بالوجه الذاتي لهذا الحُبّ، ان يجهد لبلوغ اكبر قدر من الموضوعيّة. وهذا ليس بالأمر السهل، إلاّ أنَّ هذا الجهد لا بدَّ منه لتأمين وجود الحُبّ.

٤ - بُنية الخطيئة

إنَّ تحليل شهوة الجسد، واكثر من ذلك تحليل الذاتانيّة والأنانيّة، يُتيحان لنا فهم تعبير «الحُبّ الآثم». وهو تعبير شائع، لا بل صحيح في معناه الأكثر مباشرة. إلاّ أنّه ينطوي على تناقض، لأنَّ الحُبّ هو مرادف للخير بينما الخطيئة تعني شرّاً خُلُقيّاً. فهل يُمكن اذن، وجود حُبّ لا يفتقد فقط صفة الخير من الناحية الخُلُقيَّة بل ويكون «إثماً» ايضاً، أي متضمّناً عناصر من الشر الخُلُقيّ؟ وكيف، عندئذ، يُمكنه أنْ يكون حُبّاً؟ لقد تحقّقنا من أنَّ الحساسيّة والعاطفة تُقدِّمان مادّة للحُبّ، اي، بكلام آخر، تُوجدان في قرارة الشخص، وما بين الشخصين، أفعالاً وحالات ملائمة للحُبّ إلاّ أنّها ليست الحُبّ. وهي تغدو حُبّاً بفضل التكامل لأنّها ترتفع إذ ذاك الى مستوى الشخصين المؤكّدة قيمتهما بصورة متبادلة. وبدون ذلك فإنَّ افعالاً نفسانيّة تنشأ في النزعة الحسِّيّة (أو في العاطفة) قد يُمكنها بسهولة أنْ تُصبح مادّة للخطيئة، ولما كان من المفروض ان نعرف كيف فإنّنا سنبادر الى فحص بُنية الخطيئة.

كما تحقّقنا أعلاه فإنَّ شهوة الجسد ليست مرتبطة فقط بإمكانيّة

طبيعيّة للإتّجاه نحو القِيَم التي تُشير إليها الحواسّ في المجال الجنسيّ، بل هي ميل دائم الى اعتبار الشخص المختلف عنا جنساً، بسبب قِيَم الجنس، مجرّد موضوع ممكن للمتعة. واذن فشهوة الجسد تعني استعداداً كامناً لقلب النظام الموضوعي للقِيَم. ذلك أنَّ الطريقة الصحيحة للنظر الى الشخص والرغبة فيه هي أنْ نفعل ذلك من زاوية قيمته. وهذا لا يعني لا جنسيّة او عدم حساسيّة تجاه قِيَم الجسد والجنس.. التي ينبغي، على العكس، دمجها بحُب الشخص بالمعنى الحقيقي للّفظة. فالرغبة الجسديّة تتجه نحو الشخص كما نحو موضوع ممكن للمتعة بسبب قِيَم جسده وجنسه (في حين أنَّ الجسد، وهو عنصر من عناصر الشخص، ينبغي هو ايضا أنْ يكون موضوعاً للحُب). ومن هنا التمييز ما بين حُبّ الجسد والحُبّ الجسديّ.

وهكذا تكون شهوة الجسد أرضاً يتناقض عليها موقفان حيال الشخص المختلف عنا جنساً، فإذا الجسد هو موضوع الصراع. إنه، نظراً لقيمه الجنسيّة، يوقظ الرغبة في المتعة، بينما أنَّ عليه أنْ يُولِّد الحُبّ بفعلِ قيمة الشخص. فشهوة الجسد تعني استعداداً دائماً للتمتّع وحده بينما أنَّ واجب الانسان هو أنْ يُحبّ. لهذا السبب يجب أنْ نُورد ببعض التحفظ الرأي الذي عبَّرنا عنه اثناء تحليل الحُبّ.. وهو أنَّ النزعة الحسّيّة والعاطفة تُقدّمان مادّة للحُبّ. فالأمر يكون هكذا فقط بمقدار ما لا تمتصّ الرغبة الجسديّة ردود فعلهما.. بل يمتصّ هذه الردود الحُبّ الصحيح للشخص. وهذا ليس سهلاً، خصوصاً عندما تكون الردود صادرة عن النزعة الحسّيّة. ذلك لأنّ هذه الردود، كما تحقّقنا جيّداً،

هي عفويّة وتذهب في الاتّجاه نفسه الذي تسير فيه شهوة الجسد التي تُعرب عنها (الردود)غالباً. فالنزعة الحسِّيَّة هي خاصة إبداء ردّ فعل على القِيَم الجنسيّة للجسد، الموضوع الممكن للمتعة، أمّا الرغبة الجسديَّة فهي النزعة الدائمة الى الشهوة. . الناشئة عن رد فعل النزعة الحسِّيَّة.

ويجدر التشديد على أنّه، من وجهة نظر بنية الخطيئة - ونحن نتابع تحليلنا «الحُبّ الآثم» - لا النزعة الحسِّيَّة ولا الرَّغبة الجسديّة، وحدهما، تُعتبران خطيئة. فاللاهوت الكاثوليكي لا يرى في شهوة الجسد غير «جذوة» للخطيئة، لأنَّ من الصعب ألّا نُسلِّم بأنَّ الاستعداد الدائم للرغبة في جسد الشخص المختلف الجنس بصفته موضوعاً للمتعة ليس جرثومة خطيئة، في حين أنَّ موقفنا من الشخص ينبغي أنْ يتعالى عن المنفعة (كما يدلّ على ذلك المعنى الصحيح لكلمة «أَحَبَّ»). وعليه فاللاهوت، بارتكازه الى الوحي، يعتبر شهوة الجسد كنتيجة للخطيئة الأصليّة. فهذا الاستعداد الدائم لاعتماد موقف غير ملائم تجاه الشخص بسبب القِيَم الجنسية لجسده لا يُمكن أنْ يكون دون علّة. ذلك أنَّ فقدان العلّة يُؤدّي حتماً الى التشاؤم ككل شرّ غير مفهوم. والحقيقة حول الخطيئة الأصليّة تُفسِّر هذا الشر الاساسي والعام الذي يمنع الانسان من الارادة الذي تبدأ فيه بأن تريد ما يجري في النزعة الحسّيّة وارتضاء الرغبة الجسديّة، يبدأ الانسان العمل بنفسه، داخلياً أولاً - بما أنَّ الارادة هي المصدر المباشر للأفعال الداخلية - ثم خارجياً بعد ذلك. وأفعاله ذات قيمة خُلُقيّة فهي حسنة او سيّئة، وفي الحال الأخيرة نُسمّيها خطايا.

وفي الواقع العملي تبرز هنا مسألة صعبة نوعاً بالنسبة الى بعض الأشخاص، وهي مسألة حدود الخطيئة. فموضوعياً يرسم هذه الحدود الفعل الارادي، القبول الحرّ والواعي للإرادة، إلاّ أنّ هناك، مع ذلك، أشخاصاً يصعب عليهم تمييزها. وبما أنّ شهوة الجسد تملك، لدى الانسان، ديناميّتها الخاصّة التي تنزع بواسطتها الى أنْ تُصبح مشيئة، فعل ارادة، فيُحتمل، عندما يُعوز الانسان التمييز اللازم، أنْ يعتبر فعلاً إرادياً ما ليس هو بعد غير استفاقة للنزعة الحسِّيَّة ولشهوة الجسد. فبفضل هذه الديناميّة يجري ردّ فعل النزعة الحسِّيَّة في مجراه حتى في حال عدم قبول الإرادة، لا بل في حال معارضتها كذلك. ففعل الإرادة الموجه ضد استفاقة النزعة الحسِّيَّة لا يكون له، عموماً، مفعول توّي. وعادة يتمادى ردّ فعل النزعة الحسِّيَّة حتى النهاية في دائرته النفسيّة الخاصة، أي في الدائرة الحسِّيَّة، مع أنّه، في الدائرة الإراديّة، يكون قد صادف مقاومة جليّة. فما من أحد يستطيع أنْ يطلب من نفسه ألاّ تظهر لديه ردود فعل النزعة الحسِّيَّة، ولا أنْ ترضخ هذه الردود منذ أنْ ترفض الارادة القبول. . لا بل تُجابَه بالرفض. وهذا شيء مهمٌ بالنسبة الى ممارسة فضيلة العفّة. و«عدم الارادة» يختلف عن «عدم الشعور»، «عدم المكابرة».

لهذا السبب فعند تحليل بنية الخطيئة يجدر عدم إيلاء أهميّة زائدة للنزعة الحسِّيَّة ولشهوة الجسد. فمجرَّد ردّ الفعل العفوي من جانب النزعة الحسِّيَّة، ومجرّد انعكاس الشهوة، ليسا خطيئة، ولا يُصبحان كذلك إلاّ إذا تدخّلت الإرادة في الأمر. والإرادة تقود الى الخطيئة عندما

يُساء توجيهها، عندما تنساق مع مفهوم خاطيء للحُبّ. وفي ذلك تكمن «التجربة»، هذه التي تفتح الطريق لِـ «الحُبّ الآثم». والتجربة ليست فقط «خطأ في التفكير» لأن الخطأ غير المقصود لا يجلب الخطيئة. فاذا كنت مقتنعاً بأن «أ» هي خير وقمت بهذا العمل فإنني اكون قد تصرّفت تصرّفاً حسناً حتى ولو كانت «أ» شرّاً في الواقع (أللّهمَّ إلاّ أنْ أظلّ من جهة اخرى، مسؤولا عن الحكم الخاطيء لضميري). أمّا التجربة فعلى العكس من ذلك تفرض وجود الاعتقاد بأن «أ» هي شرّ، وهو الاعتقاد الذي يُفسده الإيحاء فيما بعد: فاذا «أ» هي خير يكذب من ظنّ بها سوءاً. ومناسبة هذا التزوير للضمير في العلاقات ما بين شخصين مختلفَي الجنس تُوفّرها الذاتيّة بكل اشكالها.

فذاتيَّة الشعور تُسهّل الايحاء بأنّ الحسن هو ما كان مرتبطاً بشعور صحيح، بشعور حقيقي. وعندما تبرز تجربة جعل الحُبّ مجرّد الحالات الانفعاليّة الذاتيَّة. فيتبع «الحُبّ» الشعور عند ذلك على أنّه مادّته الوحيدة ومعياره الوحيد. والإرادة الموجَّهة ذاتياً نحو الشعور وحده لا يدخل في حسابها توكيد قيمة الشخص ولا الميل الى تحقيق خيره الحقيقي، الى تحقيق الاتحاد في خير مشترَك صحيح. فتتولّد الخطيئة عندئذ من واقع أنّ الانسان يرفض إخضاع الشعور للشخص وللحُبّ، بل، على العكس، يُخضِع هذين للشعور. و «الحُبّ الآثم» يكون غالباً مفعَماً بالمشاعر التي تحلّ فيه محلّ كلّ ما بقي. وبديهيّ أنّ إثمه ليس مردّه الى كونه مفعَماً بالمشاعر، ولا الى المشاعر نفسها، بل الى كون الإرادة تضعها فوق الشخص، الى كون المشاعر تُلغي القوانين

والمبادىء الموضوعيّة التي يجب أن ترعى اتحاد الشخصين وهكذا تغدو حقيقة المُعاش، غالباً، عدّو الحقيقة في السلوك.

هذا وذاتانيّة القِيَم تُبدي لنا إيحاءً آخر: الحَسَن هو ما كان لذيذاً. وعندئذ يَحلّ إغراء اللّذّة والشهوة محلّ رؤ ية السعادة الحقيقيّة. ويكون الأمر هكذا عندما لا تكون الإرادة موجّهة إلاّ نحو طلب اللّذّة. وهنا أيضاً لا يكون الوقوع في التجربة مجرّد «خطأ في التفكير» («حسبتُ أنّه سعادة دائمة . . . وإذا هو لذّة عابرة»)، بل ينجم عن موقف الإرادة التي تبغي اللذّة التي تشتهيها الحواسّ. وعندئذ يتحوّل الحُبّ، بأسهل ما يكون، الى إشباع شهوة الجسد. وهذه الشهوة ليست خطيئة، كما ليست خطيئة «إستفاقتها» العفويّة. الخطيئة هي الإلتزام الواعي للإرادة بدافع من شهوة الجسد خلافاً للحقيقة الموضوعيّة. وبديهيّ أنّ الإرادة قد تستسلم وقتياً للشهوة: فيرتكب الإنسان عنئذ ما يُسمّى بـ «خطيئة الضعف» إلاّ أنّها لا تستسلم إلاّ بمقدار ما ترى الخير في اللّذّة، وهذه الرؤ ية تحجب الباقي كلّه، خصوصاً قيمة الشخص وقيمة الاتحاد الحقيقي بين الشخصين في الحُبّ.

والإيحاء القائل بأنّ «الحَسَن هو ما كان لذيذاً» يقود الى إفساد خطير للإرادة عندما يغدو هذا الايحاء مبدأ عملها الوحيد، ممّا يوازي عجزاً دائماً عن حُبّ الشخص بسبب انعدام الإرادة على هذا الصعيد. فالحُبّ كفضيلة يكون قد أُلغي هكذا من الإرادة وحلّ محلّه الاتّجاه نحو المتعة الحسّيّة والجنسيّة لا غير. واذا الإرادة فاقدة كلّ اتّصال لها بقيمة الشخص، ولم تعد تقتات إلاّ من نكران الحُبّ. . غير مبدية أيّة مقاومة

لشهوة الجسد. وعندما تتّجه الإرادة هذا الاتّجاه تنمو شهوة الجسد، تلك «الجذوة للخطيئة»، بحريّة، إذ لا تصادف أي عائق من جانب توكيد قيمة الشخص ولا من جانب الميل الى الخير الحقيقي لهذا الأخير. فتكبت المتعةُ الحُبّ في هذه الحال، إذ يقوم الشر الخُلُقيُّ للخطيئة على اعتبار الشخص موضوعاً للمتعة.

إلّا أنَّ الحالات الغراميّة وحدها لا تدلّ ـ دلالة مباشرة في الأقلّ ـ على هذا الاتجاه نحو المتعة. فهي تحاول بكل قواها أن تحتفظ بطعم الحُبّ. ومن هنا التخلّي عن كل تبصُّر، وهو ما يكشف الوجه الآثم للحُبّ بإدخاله حاجة مطلقة الى توضيع القِيَم (أي جعلها موضوعيّة). وهنا يظهر شرّ الذاتانيّة في موقف الإرادة، وهو يُشكّل لا خطأ في التفكير فحسب بل وتشويهاً كذلك لاتجاه العمل. فالرجل والمرأة، عندما يكونان في أجواء الموضوعية، لا يُمكنهما إلّا أنْ يُحدِّدا بصواب ما يُوجد بينهما. أمّا الاتجاه الذاتي للإرادة فلأنه يتركّز بصورة مفرطة على الشخص ينجم عن ذلك عدم اقتصاره على جعل تحقيق الحُبّ الصحيح مستحيلاً بل وإيهامه خطأ بأنَّ الحالة الذاتيّة للإشباع العاطفي هي حُبّ صحيح، إنَّ هذه الحالة هي كلّ ما في الحُبّ. وهذا الاتجاه نحو الشخص يكون عادة مصحوباً باتجاه نحو «الأنا». فالذاتانيَّة هي غالباً منبع للأنانيّة، إلّا أنَّ هذه الأخيرة (أنانيَّة الحواسّ) تُعاش على العموم كحُبّ وتُسمّى كذلك كما لو أنَّ شكلاً من اشكال التمتّع يمكنه أنْ يكون الحُبّ.

والخطر الخاصّ بـ «الحُبّ الآثم» يكمن في «خيال»، اي في واقع أنّه يُعاش، وقت معاناته وقبل أيّ تفكير، لا على أنّه «آثم» بل على الأخصّ على أنّه «حُبّ». وصحيح أنّ هذا الظرف يُقلّل مباشرة من فحش الخطيئة، إلاّ أنّه، بصورة غير مباشرة، يزيد من خطرها. وكون عدد من الأفعال التي تنشأ عن تواجد الرجل والمرأة معاً تتمّ عفوياً تحت تأثير العاطفة لا يُغيّر شيئاً من حقيقة أنّ النظام الشخصاني موجود، وأنّه نظام صارم في العلاقات ما بين الأشخاص. فقط إذا انطلقنا من مبدئه نستطيع أنْ نتكلّم عن اتحاد الأشخاص في الحُبّ عموماً وفي الحُبّ الزوجي بنوع خاص.. حيث اتحاد الرجل والمرأة يجد تتمّته في العلاقات الجنسيّة.

الخطيئة تُخالف دوماً هذا المبدأ، وكذلك في حال وجود منبعها الراهن في شعور غرامي ولو في مدار النزعة الحسّيَّة او العاطفة (اذا كانت هذه الأخيرة تتبع سابقتها وتظلّ خاضعة لها). فالخطيئة هي انتهاك للخير الحقيقي، وفي الحُبّ ما بين الرجل والمرأة هذا الخير، على الأخصّ، هو الشخص وليس المشاعر بحدّ ذاتها، وأقلّ منها في المشاعر صفة الخير في اللّذّة التي تُجنى لنفسها. فالمشاعر واللّذّة ليست غير خيور ثانويّة لا تكفي، لوحدها، لبناء الحُبّ بصفته اتحاداً دائماً ما بين شخصين. رغم أنّها تطبع بعمق مظهره الذاتي والنفساني. وعليه فلا ينبغي لنا أبداً تضحية الشخص من أجلها، إذ نُدخل هكذا في الحُبّ عنصر الخطيئة. فـ «الحُبّ الآثم» ليس شيئاً آخر غير شكل من العلاقات ما بين الرجل والمرأة حيث الشعور، وعلى الأخصّ اللّذّة، نميا

الى حدّ اتخاذ حجم خير مستقل. . يُقرّر كلّ شيء دون اعتبار للقيمة الموضوعيّة للشخص، ولا للقوانين والمبادىء الموضوعيّة للتعايش وللعلاقات ما بين شخصين مختلفَي الجنس.

إنَّ خطيئة «الحبّ الآثم» هي، بجوهرها نفسه، متجذِّرة في حرية الاختيار. فالارادة يُمكنها ويَتوجَّب عليها أنْ تسترشد بالحقيقة الموضوعيّة. إنَّه يُمكنها ويتوجَّب عليها أنْ تُطالب العقل بمنحها نظرة مطابقة للحقيقة الى الحُبّ والسعادة التي يُمكنه أنْ يَجلبها للرجل والمرأة. (والشر ينشأ هنا أحياناً كثيرة عن نظرة خاطئة وذاتيّة محض الى السعادة، حيث «كمال الخير» جرى استبداله بـ «مجموعة من اللَّذَّات»). ونحن نعرف أَنَّ في الانسان قوىً غير عقلانيّة تسمح له بإضفاء الطابَع الذاتيّ لا على رؤياته النظريّة حول السعادة فقط بل، بالأخصّ، على الطريقة العمليّة التي ينزع بها نحو هذه السعادة، فاتحةً هكذا الطريق أمام الأنانيّات التي تُفكِّك وتُدمِّر الحُبَّ البشريّ. وواجب الإرادة، التي ينبغي أنْ يكون للحُبّ الصحيح جاذبيّة خاصة بالنسبة إليها لأنَّه يُتيح لها الإرتقاء في الخير، هو حماية نفسها من التأثير المدمِّر للقوى المفكِّكة، وحماية الشخص من «الحُبّ الفاسد» (لا شخصنا بالذات فقط بل وكذلك شخص الآخر، لأَنَّ الحُبّ يجمع دائماً ما بين شخصين. والواقع أنَّنا بحماية نفسنا نحمي الآخر أيضاً. ولنضف أنَّ الحُبّ الصالح للواحد من الشخصين يُمكِنه أنْ يُحوِّل «الحُبّ الفاسد» للآخر صالحاً، مثلما أَنَّ الفاسد يُمكِنه أحياناً أنْ يُفسد الصالح).

٥ ـ المعنى الحقيقي للعفّة

ننتقل الآن الى فحص مفصّل لمسألة العفّة، وقد هيَّأنا لذلك تهيئة كافية تحليل مسائل شهوة الجسد والذاتانيّة والأنانيّة، وعلى الأخصّ تحليل بنية الخطيئة، او بكلام آخر، «الحُبّ الآثم». فالموقف السلبيّ من فضيلة العفّة، الذي تكلّمنا عنه في مطلع هذا الفصل، هو، فعلاً، نتيجة للنفور.

فالانسان يرفض الإقرار بالقيمة الكبيرة التي للعفّة في شأن الحُبّ عندما ينبذ الحقيقة الكاملة والموضوعيّة حول الحُبّ ما بين شخصَين مستبدلاً إيّاها بخيال ذاتيّ. وعلى العكس. . عندما يُسلّم بهذه الحقيقة فإنّه يرى كلّ قيمة العفّة التي هي عنصر إيجابيّ في حياته وعلامة جوهريّة من علائم ثقافة الشخص، نواة الثقافة الإنسانية.

ولا يُمكننا أنْ نستوعب تماماً مدلول فضيلة العفّة إلاّ بشرط ان نرى في الحُبّ حصيلة للموقف المتبادَل بين الشخصين النازعين الى اتحاد يجمع بينهما. وهكذا كان علينا أنْ نفصل التأمّلات حول النفسيّة عن تلك التي تدور حول فضيلة الحُبّ. لذلك توجّب علينا التشديد على مبدأ التكامل: ففي عالَم الاشخاص ينبغي على الحُبّ أنْ يتمتّع بتمامه وبكماله الخُلُقيّ، إذ إنّ مظاهره النفسيّة لا يُمكن أنْ تكون كافية. وذلك واضح، فالحُبّ لا ينضج نفسيّاً إلاّ عندما يكتسب قيمة

خُلُقيّة، عندما يغدو فضيلة الحُبّ. ذلك أنَّ الحُبّ المتحوِّل فضيلة يُمكنه وحده الاستجابة للمتطلّبات الموضوعيّة للنظام الشخصاني الذي يفرض أنْ يكون الشخص «محبوباً» ولا يقبل له بأن يكون «موضوعاً للمتعة» بأيَّة صورة من الصور. غير أنَّ هذا المبدأ ليس مطبَّقاً على الدوام في دائرة الظاهرات التي لا يُحدِّدها غير علم النفس بأنها مظاهر للحُبّ ما بين الرجل والمرأة. والفحص المعمَّق يُبيِّن نقص الجوهر الخُلُقي في الحُبّ فيما يُسمّى غالباً «مظهر حُبّ»، لا بل «حُبّاً» وهو الذي، رغم الظواهر، ليس غير شكل من أشكال التمتع بالشخص. وتنجم عن ذلك المشكلة الخطيرة للمسؤ وليّة عن هذا الحُبّ وعن الشخص. فماذا ينبغي ان نفهم بالعفّة؟

تبعاً لأرسطو يُمكننا أنْ نُميِّز في الحياة الأخلاقيَّة للناس فضائل مختلفة يُمكن تصنيفُها وترتيبُها في نظام. وقد استعاد القديس توما الأكويني هذه الفكرة في «مجموعته اللاَّهوتية»، وفي الرسالة المفصّلة والثاقبة النظر في الفضائل. في هذا النظام هناك فضائل رئيسيَّة، وهي سجايا الملكات الجوهريّة للنفس: العقليّة منها (الذكاء والإرادة) والحسيَّة (الإندفاعية والشهوة) على السواء. والفضائل الرئيسيَّة الخُلُقيَّة، المسمّاة أيضاً أمّهات الفضائل، تُشكِّل الاساس لسائر الفضائل الخُلُقيَّة التي إمّا أنْ تُداني في الشبه هذه او تلك من أمّهات الفضائل او تقوم شرطاً لكمالها.

وفي نظام القديس توما ترتبط العفّة بفضيلة ضبط النفس، التي هي من أمّهات الفضائل وتخضع لها. وهذه الفضيلة، وموضوعها

المباشر، تبعاً للقديس توما هو القابليّة الشهويّة، تُهيّء الانسان للإتمام العقلاني لحركات الشهوة، هذه الحركات الموجَّهة نحو الخيور المادِّيَّة والبدنيَّة الفارضة نفسها على الحواسّ. وللعقل يجب أنْ تخضع الحركات الحسِّيَّة الهادفة الى الخيور المحسوسة: إذ في هذا يكمن دور ضبط النفس. فإذا اعوزت الانسان هذه الفضيلة يُمكن عندئذ للإرادة أنْ تستسلم بسهولة للحواسّ وتحصر غايتها بما تعتبره هذه الحواس خيراً وترغب فيه. إنَّ فضيلة ضبط النفس عليها أنْ تصون الكائن العاقل من مثل هذا الإفساد لطبيعته. ذلك أنَّ من الطبيعي بالنسبة الى الكائن العاقل الذي هو الانسان، اي من المطابِق لطبيعته، أن يرغب فيما أقرَّ به العقل على أنَّه خير ويميل نحوه. فبهذا الميل فقط، وهذا الموقف من الخيور، يتجلّى ويتحقّق الكمال الحقيقي للكائن العاقل، للشخص. وفضيلة ضبط النفس تساعده على العيش طبقاً للعقل، واذن على بلوغ الكمال الذي يستجيب لطبيعته. فوجهة نظر كلّ خُلُقيَّة لأرسطو وللقديس توما هي جوهرياً، ذات نزعة الى الكمال، مما يتَّفق، على كلّ حال، مع الخطّ الاساسي للإنجيل: «انتم، اذن، ستكونون من أهل الكمال. . . (متى، ٥، ٤٨).

إلاَّ أنَّ الموضوع، بالنسبة إلينا، هو موضوع خاصّ أكثر مما ذكرنا، لأنَّ ذاك الذي يتعلّق بإخضاع فضيلة العفّة لفضيلة ضبط النفس التي هي من أُمّهات الفضائل، فهذه الفضيلة تجعل الإرادة، وعلى الأخصّ القابليّة الشهويّة، قابلتين لتخفيف حدّة حركات الحواسّ وحركات الشهوة، هذه الحركات التي تنشأ لدى الانسان كردَ

فعل للنزعة الحسِّيَّة (وكذلك للعاطفة) على الجنس. وعلى هذا النحو من التصوّر لا تكون فضيلة العفّة شيئاً آخر غير قابليّة للسيطرة على حركات الشهوة المرتبطة بردات الفعل هذه. والقابليّة هي اكثر من القدرة. والفضيلة هي قابليّة «دائمة»، فاذا كانت عابرة لن تكون فضيلة. إنّه ليمكننا القول، اذا لم تكن دائمة، ان الانسان «واتاه الحظّ» بالسيطرة على حركة شهوة كانت ستصدر عنه، بينما الفضيلة تضمن مثل هذا التصرّف والقدرة على التخفيف بالصورة المناسبة من حدّة حركات الشهوة تظل دون مرتبة الفضيلة، اي انها، في حالنا الراهنة، تظل غير وافية بالمعنى الكامل للعفّة حتى ولو نجحنا فيها كل مرة تقريباً، لأنّ الفضيلة هي القابليّة لإبقاء الشهيّة الشهوانيّة دوماً في نطاق التوازن. . بفضل موقف معهود حيال الخير الحقيقي الذي يُحدِّده العقل. لذا نفهم بـ «ضبط النفس» أوّلاً، قابليّة لتلطيف حركات الشهوة من حال الى الأخرى (الى الحدّ ذاته كلّ مرة) (ويُسمّى كذلك «تعفّفاً») إلّا أنّ تعبير «ضبط النفس» يُفيد، بالإضافة الى ذلك ـ وهذا هو معناه الحقيقي ـ قابلية دائمة للتلطيف تُؤمِّن توازناً معقولاً للشهيّة الى الشهوة الحسِّيَّة.

هذه النظريّة حول الفضيلة، رغم واقعيّتها العميقة، هل تنجح في استمداد جوهر العفّة من ضبط النفس؟ الواقع أنّ السؤال لَيُطرح حول معرفة ما إذا كُنَّا، بنهجنا هذا، نُبرز على أفضل صورة القيمة الجوهريّة للعفّة وأهميّتها في الحياة الإنسانيّة. والحال أنّ جميع الخواطر

والتحليلات السابقة تجعلنا نعتقد أنَّه يجب التشديد أكثر بكثير على الصلة الوثيقة القائمة ما بين العفَّة والحُبّ.

فلا يُمكننا أنْ نفهم العفَّة إلَّا بالنسبة الى فضيلة الحُبّ (حُبّ الشخص). ذلك أنَّ مهمّتها تحرير الحُبّ من موقف التمتع. والتحليلات التي قمنا بها في هذا الفصل برهنت لنا أنَّ هذا الموقف لا ينجم عن النزعة الحسِّيَّة أو عن شهوة الجسد بمقدار ما ينجم عن ذاتانيَّة الشعور وعلى الأخصّ عن ذاتانيَّة القِيَم التي تتأصَّل في الإرادة وتوجد مباشرة ظروفاً ملائمة لنموّ مختلف الأنانيّات (أنانيّة المشاعر، أنانيّة الحواسّ). وهذه الأنانيّات هي استعدادات «الحُبّ الآثم» الذي ينطوي، تحت مظاهر الحُبّ، على موقف التمتع. فعلى فضيلة العفَّة، التي مهمّتها تحرير الحُبّ من هذه الانانيّات، أنْ تضبط لا النزعة الحسِّيَّة وشهوة الجسد فقط.. بل أكثر من ذلك أيضاً مراكز داخليّة في الانسان.. حيث ينشأ موقف التمتع وينمو. وللتوصّل الى العفَّة لا بدّ من أنْ نقهر في الارادة جميع أشكال الذاتانيّة وجميع الأنانيّات التي تتستّر تحتها، إذ بمقدار ما يكون موقف التمتّع ممّوهاً في الإرادة بمقدار ما يكون خطِراً. فـ «الحُبّ الآثم» نادراً ما يُسمَّى «آثماً»، بل ندعوه «حُبّاً» فقط.. من أجل أنْ نفرض (على أنفسنا وعلى الآخرين) الاقتناع بأنه كذلك ولا يُمكن أنْ يكون غير ذلك. إنَّما ان يكون المرء عفيفاً، أنْ يكون طاهراً، يعني أنْ يكون ذا موقف «صاف» من الشخص المختلف جنساً. فالعفَّة هي «صفاء» الداخل، وبدونها ليس الحُبّ حباً ولن يكون إلَّا عندما تخضع رغبة التمتّع للإستعداد للحُبّ في جميع الظروف.

ولكن. . يجب ألاَّ يكون من شأن صفاء الموقف إزاء الشخص المختلف جنساً أَنْ يدفع الى العقل الباطن قِيَم الجسد او الجنس عموماً، أو أَنْ يُوهم بأن هذه القِيَم غير موجودة أو عديمة الفعاليّة ففي احيان كثيرة نفهم العفّة على أنَّها كابح أعمى للنزعة الحسيَّة وللحميَّة الجسديَّة، كابح يدفع قِيَم الجسد والجنس الى العقل الباطن. . حيث تنتظر الفرصة لتتفجَّر. إنه مفهوم خاطيء لفضيلة العفّة وهي إذا لم تُمارَس إلاّ بهذه الطريقة بإنَّها توجد فعلاً خطر مثل هذه «التفجرّات». وبسبب هذا الرأي (الخاطيء) يُعتقد أحياناً، أَنَّ فضيلة العفّة هي ذات طابَع سلبيّ محض، إنَّها ليست غير سلسلة من «اللاءات» إلاّ أنَّها، على العكس من ذلك، «نعم» أولاً تنتج عنه «لاءات» فيما بعد. فالنموُّ غير الكافي لفضيلة العفّة يتجلّى بتأخّر في توكيد قيمة الشخص، ويترك السيادة لقيم الجنس، هذه القيم التي، إذ تستحوذ على الإرادة، تُشوِّه الموقف من الشخص المختلف جنساً. إنَّ جوهر العفّة يكمن في عدم «المغالاة» بقيمة الشخص ورفع كل ردّ فعل على قِيَم الجسد والجنس الى مستواها. وذلك يقتضي جهداً داخلياً وروحياً ضخماً، لأَنَّ توكيد قيمة الشخص لا يُمكن أَنْ يكون إلاّ ثمرة العقل. وهذا الجهد، بعيداً عن أَنْ يكون سلبيّاً وهدّاماً، هو إيجابيّ وخلاّق «من الداخل». فليس المطلوب هدم قيم الجسد والجنس في الوجدان بكبت تجربتها في العقل الباطن، بل تحقيق دمج مستديم وباقٍ: ذلك أَنَّ قيم الجسد والجنس ينبغي أَلاّ تنفصل عن قيمة الشخص.

واذن فالرأي القائل بأَنَّ فضيلة العفّة ذات طابع سلبيّ هو رأي

خاطيء، لأنَّ كونها مرتبطة بفضيلة ضبط النفس لا يُكسِبها هذا الطابَع إطلاقاً، بل على العكس فإنَّ تلطيف الحالات والأفعال المستوحاة من القيم الجنسية يخدم ايجابياً قِيَم الشخص والحُبّ. فالعفَّة الحقيقيَّة لا يُمكن ان تقود الى احتقار الجسد، ولا الى الحطّ من قيمة الزواج والحياة الجنسيَّة. إنَّ ما يفعل ذلك هو عفَّة مزيّفة، والى درجة من الخبث، واكثر من ذلك هو فعل الفسق. وقد يبدو هذا مدهشاً وغريباً، إلَّا أَنَّ الأمر لا يُمكن أَنْ يكون غير ذلك. فلا يُمكننا التعرّف الى القيمة الكاملة للجسد والجنس، ولا اختبارها، إلَّا شرط رفعها الى مستوى قيمة الشخص. وهذا على وجه التحديد، شيء جوهريّ ومميَّز للعفَّة، فالرجل والمرأة العفيفان قادران وحدهما على تذوّق الحُبّ الحقيقي.

ذلك أَنَّ العفَّة تمحو من علاقاتهما ومن حياتهما الزوجيّة موقف التمتّع الذي هو، بجوهره الموضوعيّ، مخالِف للحُبّ، وبهذا نفسه تُدخِل الى هذه العلاقات استعداداً جدّ خاصّ للحُبّ. والرابط ما بين العفَّة والحُبّ ناشيء عن النظام الشخصاني الذي كما قلنا في الفصل الأول يتضمَّن وصيَّتينَ تتعلّقان بالشخص: إحداهما إيجابيّة («أَحْببْها» أو «أَحبِّيه»). والثانية سلبيّة («لن تتمتَّع بها» - او «لن تتمتَّعي به» - «إطلاقا»). غير أَنَّ الكائنات البشريّة - والرجال، على كلّ حال، بصورة تختلف قليلاً عن النساء - يجب أَنْ تكبر من الداخل لتتوصّل الى هذا الحُبّ الطاهر، يجب أَنْ تنضج لتستطيع تقدير «طعمه»، لأنَّ كلّ إنسان مثقَل بشهوة الجسد. وميّال الى للشعور بـ «طعم» الحُبّ خصوصاً في إشباع الشهوة. لهذا السبب فإنَّ العفَّة هي فضيلة صعبة

ويتطلب اكتسابها وقتاً، فيجب انتظار ثمارها. . وفرح الحُبّ الذي ينبغي أنْ تجلبه، إلّا أنّها الطريق التي لا تخطيء الى الفرح.

إنَّ العفَّة لا تقود الى احتقار الجسد، إلّا أنّها تستلزم بعض التواضع. والحال أنَّ التواضع هو الموقف الصحيح إزاء كل كِبَر حقيقي أكان كِبَرُنا نحن أم لا. فالجسد البشريّ يجب أنْ يكون متواضعاً تجاه هذه العظمة التي هي الشخص، لأَنها هي التي تُعطي الانسان وزنه الحقيقي. كما أنَّ عليه ـ هذا الجسد البشري ـ أنْ يكون متواضعاً تجاه عظمة الحُبّ، وأنْ يخضع لها، والعفَّة هي التي تقود الى هذا الخضوع. فبدون العفّة لا يخضع الجسد للحُبّ الحقيقي، بل، على العكس تماماً، يُحاول أنْ يفرض عليه شرائعه، أن يسوده، اذ ينتحل التمتّع الجسدي، حيث تُعاش قِيَم الجنس عيشاً مشتركاً، الدور الجوهريّ في الحُبّ ما بين شخصَين وهكذا يُدمّر هذا الحُبّ. لذا فإنَّ تواضع الجسد ضروري.

كذلك على الجسد أنْ يكون متواضعا تجاه السعادة البشريّة، فكم من مرة ادّعى كونه الوحيد الذي يملك مفتاح سرّها. وعلى ذلك فإنَّ السعادة تتوحّد مع الشهوة، مع مجموعة الملذّات التي يمنحها الجسد والجنس في العلاقات ما بين الرجل والمرأة. فكما أنَّ من شأن هذا المفهوم السطحي للسعادة أنْ يمنع رؤ ية أنَّ الرجل والمرأة يُمكنهما ويتوجَّب عليهما أنْ يبحثا عن سعادتهما الزمنيّة، الأرضية، في اتحاد دائم بينهما، في توكيد عميق لقيمهما! وبالأحرى فإن الجسد، إذا لم يكن متواضعاً وخاضعاً للحقيقة الكاملة حول السعادة البشريّة، قد يحجب أسمى رؤ يا لهذه السعادة: اتحاد الشخص البشري بالله ـ الشخص.

وعلى هذا النحو يجب ان نفهم «موعظة الجبل»: «طوبى للنقيّة قلوبهم، فانهم يُعاينون الله». ولنضف أنَّ الحقيقة حول اتحاد الشخص البشري بالله ـ الشخص، اذ يجب أنْ تتمَّ كليّاً في الأبديّة، تُضيء على وجه أفضل جوانب قيمة الحُبّ البشري، اتحاد الرجل والمرأة بصفتهما شخصَين. وإنه لأمر ذو مغزىً أنْ يكون العهدان القديم والجديد قد تكلّما عن «زواج» الله بالبشريّة (في الشعب المختار، وفي الكنيسة)، وأنْ يكون كتاب «التأمّلات» قد تكلّم عن «الزواج الروحاني» للنفس مع الله. ولننتقل الآن الى فحص عنصري فضيلة العفّة: الحشمة والتعفّف.

ما ورائيّة الحشمة

٦ ـ ظاهرة الحشمة الجنسيّة وتعليلها

إن بعض الظاهراتيّين (M.Sheler, F.Sawicki) قد اهتّم في الآونة الأخيرة بمسألة الحشمة، وخصوصاً الحشمة الجنسيّة، وهذا موضوع ذو آفاق واسعة كما يتطلّب تحليلاً مفصّلاً. دون التعمّق بالموضوع فإنّ بإمكاننا القول إنّ ظاهرة الحشمة تتضمّن دائماً رغبة في إضفاء وقائع خارجيّة او حالات داخليّة. مع ذلك لا يُمكننا المبالغة في تبسيط المسألة والتأكيد على أننا لا نُخفي الا ما نعتبره شرّاً ذاك أنّنا «نخجل» غالباً من أمور حسنة أيضاً: من مكرمة مثلاً. في مثل هذه الحالة قد لا تتعلّق الحشمة بالأمر الحسن بالذات مقدار تعلّقها بواقع إظهار ما كان يجب أنْ يبقى خفيّاً: وهذا الإظهار هو الذي نحسّ بأنه شرّ. وهكذا يُمكننا القول بأنّ الحشمة تظهر حين يخرج الشيء، الذي كان يجب أن يبقى في القرارة بسبب جوهره او غايته، من داخليّة الشخص ليظهر في الخارج بطريقة او بأخرى.

ونلاحظ بالتالي أن الحشمة وثيقة الصلة بالشخص.

في هذا المجال لا يُمكننا البحث في مسألة معرفة ما إذا كانت هذه الظاهرة تبرز أيضاً في عالم الحيوان ولكن يبدو أنّ ما نلاحظه هنا ليس سوى شكل من اشكال الرهبة التي هي عبارة عن شعور سلبيّ يُسبّبه دائماً شرٌّ يُهدِّد. وبالتأكيد فإنّ إدراك الشرّ او تصوّره يسبقان الرهبة

ويُولِّدانها فالحشمة تختلف عن الرهبة مع أنها قد تُشبهها ظاهريّاً. فعندما يخجل المرء فإنَّ هذا الشعور تُرافقه الرهبة من أنْ يطَّلع العالَم على ما كان يجب، برأيه، ان يبقى خفيّاً. اذن فالرهبة مرتبطة بالحشمة إلاّ أنَّها ليست بالنسبة إليها سوى هامشيّة وغير مباشرة. إنَّ جوهر الحشمة يتجاوز الرهبة ولا يُمكن ضبطُه إلاَّ اذا وعينا تماماً تلك الحقيقة التي أتينا على ذكرها وهي أنَّ الشخص يتمتع بداخليّة خاصّة به وحده. من هنا تُولد الحاجة الى إخفاء بعض القيم والوقائع. خلافاً لذلك لا تُوجد علاقات ضرورية ما بين داخليّة الشخص والرهبة التي ليست سوى ردّ فعل بسيط على شرٍّ شاهدناه، تصورناه او وعيناه. ومثل ردّ الفعل هذا لا يُوجب هذه الداخليّة التي لا يُمكن، بدونها، أنْ نفهم الحشمة.

إنَّ الحاجة في اخفاء بعض القيم والوقائع، وهي حاجة ذات دلالة فيما يتعلَّق بالحشمة تُولد في الانسان إذ إنَّها تجد فيه تربة ملائمة: حياته الداخليّة. وهذا الأمر يختلف تماماً عن الرغبة البسيطة في ستر ردّة فعل. (De crainte pouvant se cacher dans le psychisme) وهذا يبدو ممكناً أيضاً عند الحيوانات. غير أنَّ الحشمة مرتبطة بالشخص، بنموّه ونموّ شخصيته.

إنَّ ما يهمّنا هنا هو الحشمة الجنسيّة التي ترتبط مظاهرها بالجسد فهي، الى حدٍّ ما، حشمة جسد ليس إلاّ، تتعلَّق بالأجزاء والأعضاء التي تُحدِّد الجنس والتي يميل الناس بصورة عامة تقريباً الى إخفائها عن عيون الآخرين وخصوصاً افراد الجنس الآخر. وهذا ما يُفسِّر تفسيراً

وافياً الحاجة الى ستر العري. وتدخل هنا، بالطبع، أسباب أخرى منها أوّلاً ضرورة اتقاء البرد: الشعوب البدائيّة التي تقطن المناطق الاستوائيّة تعيش شبه عارية وتدلّ وقائع كثيرة تتعلّق بعاداتها أنّ العري لا يتماثل عندها مع عدم الحياء، هكذا مثلاً فإنّ ستر بعض أجزاء الجسم إنّما هو بنظرها علامة عدم حياء. اذن فالذي يتحكّم هنا بكل تأكيد، هما العادة والعرف اللذان تفرضهما العوامل المناخيّة. إنّ العري عند هذه الشعوب امر مرتبط بتكيّف الجسم مع هذه العوامل بشكل لا نجد في ذلك، مباشرة، أيّة نيّة اخرى. غير أنه يُمكن بسهولة ربط هذه النيّة بإخفاء اجزاء الجسم التي تُحدِّد اختلاف الجنس، وهكذا يظهر أنّ الثياب قد تُستخدم إمّا لستر هذه الاجزاء او لإبرازها. وكما نرى فإنّ الحشمة لا تتطابق بصورة بسيطة مع استعمال الثياب ولا انعدام الحشمة مع العري الجزئي او الكامل لأنّ هذه الأمور ليست سوى عناصر نسبيّة وهامشيّة. إنّما يمكننا بالأكثر ملاحظة أنّ الميل الى ستر الجسم والاعضاء الجنسيّة مع الحشمة إلّا أنّه لا يُشكّل جوهرها.

على العكس فإنّ الميل الى اخفاء القيم الجنسيّة نفسها هو أمر رئيسيٌ وذلك خصوصاً بمقدار ما هي في وعي الأشخاص «موضوع ممكن للمتعة». لهذا السبب لا نلاحظ هذه الظاهرة عند الأطفال الذين لا يعرفون عالم القِيَم الجنسية لأنه ليس بعد بمتناولهم وهم كلّما وعوه بدأوا يشعرون بالحشمة الجنسيّة التي لا تعود بنظرهم شيئاً مفروضاً عليهم من الخارج بل حاجة داخليّة لشخصيّتهم النامية.

إنَّ نمو الاحتشام ـ نطلق هذا الاسم على القابليّة والاستعداد للخجل ـ يتبع عند الفتيات والنساء طريقاً تختلف عن التي يتبعها عند الصبية والرجال. ويبقى هذا الأمر مرتبطاً بالاختلافات في بُنية القوى النفسيّة وفي علاقة النزعة الحسيّة بالعاطفة وقد أتينا على ذكر ذلك في التحليل النفساني للحُبّ. وبما أنَّ النزعة الحسيّة التي تنزع الى اعتبار الجسد موضوعاً ممكناً للمتعة هي إجمالاً عند الرجال أقوى واكثر بروزاً، فقد نتوقع أنْ تكون الحشمة، على أنها ميل إلى إخفاء القِيَم الجنسيّة للجسم، أكثر وضوحاً عند الفتيات والنسوة. ولكن في الوقت نفسه، بمقدار ما تتغلّب العاطفة عند هؤلاء على النزعة الحسيّة وهذه بالأخرى مغلّفة بتلك، فإنّهنّ أقلّ وعياً للنزعة الحسيّة ولاتجاهها الطبيعي عند الرجال. ولهذا يُقال غالباً إنَّ المرأة بطبيعتها أكثر عفافاً من الرجل (زِدْ أنَّ هذا التعبير لا علاقة له بتاتاً بفضيلة العفّة). والمرأة في الواقع أكثر إحساساً بقِيَم الشخص وبنوع من الذكورة النفسانيّة (بالرغم من أنَّ ذلك لا يحدث دون تأثير من الذكورة الجسديّة). بالإضافة الى ذلك فإنَّ المرأة تحسّ بهذَين النوعَين من الذكورة. بالأولى، على الصعيد النفساني. بالضبط ما يُمكن أنْ يجعل من الحشمة أمراً صعباً على المرأة.

في الواقع فإنَّ المرأة اذ لا نجد في نفسها نزعة جنسيّة تعادل قوة تلك التي يملكها الرجل. فإنّها تحسّ بحاجة أقلّ الى ستر جسدها، الموضوع الممكن للمتعة. ومن ثمَّ فإنَّ معرفة بالنفسيّة الذكوريّة أمر ضروري لتكوين الحشمة عند المرأة. أمّا نموّ الاحتشام عند الصبية او الرجال فيتّم غالباً وفق سياق مختلف. إذ إنَّ الرجل لا يخشى النزعة

الجنسيّة للمرأة خوف هذه من نزعته الجنسيّة غير أنه يُعاني داخلياً من نزعته هو مما يُشكّل له مصدراً للخجل. فالقِيَم الجنسيّة مرتبطة بالنسبة إليه ارتباطاً وثيقاً بالجسد والجنس كموضوعَين ممكنيَن للمتعة، وتصير هكذا مصدراً للخجل. إذن فهو يخجل أوّلاً لمعاناته بهذه الطريقة القِيَم الجنسيّة للمرأة وكذلك القِيَم الجنسيّة لجسده هو. وقد يكون هذا نتيجة ذاك: يخجل من جسده هو لأنه يخجل من طريقة تفاعله مع جسد المرأة. بالطبع فإنّه يخجل أيضاً من جسده بطريقة يُمكننا نعتها بالملازِمة اذا ما أُطلقنا على الثانية صفة النسبيّة. إن الحشمة ليست فقط استجابة لردّة فعل شهوانيّة وجنسيّة حيال الجسد كموضوع ممكن للمتعة او لردّة فعل مضادّة، بل إنّها أيضاً وخصوصاً، حاجة داخليّة لمنع المرأة من التفاعل مع جسد الرجل بطريقة لا تنسجم مع قيمة الرجل كشخص. من هنا يُولد الاحتشام او بتعبير آخر الاستعداد الثابت لتحاشي ما هو فسق.

هنا تظهر الصلة العميقة بين ظاهرة الحشمة وطبيعة الشخص. فهذه سيّدة نفسها ولا يملك عليها حقّ السيادة سوى الله الخالق. إنّها تملك نفسها ولها حقّ تقرير مصيرها الذي لا يُمكن لأحدهم أَنْ يمسّ استقلاله. ولا يُمكن لأحد أيضاً أَنْ يمتلكها إلاّ إذا رضيت هي بذلك ووهبت نفسها حبّاً. وعدم امتناع التصرّف الموضوعي هذا بالشخص، واستحالة انتهاك حرماته تجدان تعبيرهما، بالضبط، في ظاهرة الحشمة الجنسيّة التي ليست سوى انعكاس طبيعي لجوهر الشخص. وهي من جهة بحاجة الى الحياة الداخليّة للشخص التي تُشكّل المكان الوحيد

حيث يُمكنها الظهور. ومن جهة أُخرى، كما سنرى في التعمُّق بتحليلنا، تحتاج الى كيان الشخص، الذي يكون أساسها الطبيعي. والشخص وحده بإمكانه أَنْ يخجل لأنّه الوحيد، بالنظر الى طبيعته، الذي لا يُمكنه ان يكون موضوع متعة (في مفهومَي الكلمة).

إنَّ الحشمة الجنسيّة هي، الى حدٍّ ما، إظهار للطابع الفوق ـ نفعيّ للشخص رجلاً كان او امرأة.

نرى اذن أَنَّ كلَّ الأخلاق الجنسيّة مبنيّة على التفسير الصحيح للحشمة الجنسيّة. وفي سبيل ذلك لا يكفي وصف الظاهرة، وإن كان مقنعاً كالوصف الذي يقوم به الظاهراتيّون، بل إنَّ تفسيرها الماورائي امر ضروري. وهكذا بإمكان الأخلاق الجنسيَّة أن تجد في تجربة الحشمة نقطة انطلاق تجريبيّة إذ إنّ كلّ ملاحظاتنا السابقة وخصوصاً الموجودة في الفصل الاول تستخلص في الواقع من الحشمة كواقع تجريبي بسيط. وفي تفسيرنا لهذا الواقع سوف نأخذ بعين الاعتبار الحقيقة الكاملة عن الشخص، أي إنّنا سنحاول تحديد كيانه. وبهذه الطريقة فقط نستطيع تفسير الحشمة الجنسيّة بشكل نهائي. فالشخص موجود في وسطها مشكّلا أيضاً قاعدتها. ومع أنَّ القِيَم الجنسيّة هي الموضوع المباشِر للحشمة فإنَّ موضوعها غير المباشر هو الشخص والموقف الذي يتبنّاه حياله شخص آخر. والمقصود هو استبعاد موقف ـ سلبيّ بالأحرى عند المرأة وايجابيّ عند الرجل ـ حيال الشخص لا يتلاءم مع طابعه الفوق ـ نفعيّ ومع «شخصيّة» كيانه. ويظهر خطر

مثل هذا الموقف بطريقة واضحة فيما يتعلّق بالقِيَم الجنسيّة الملازِمة للشخص، وتبدو الحشمة كميل الى إخفاء هذه القِيَم، وهو في هذا الموضع ميل طبيعي وعفوي: نرى بفضل هذا المثل أنَّ النظام الأخلاقي وثيق الصلة بالنظام الـ Ontique بالأخلاق الجنسيّة تجد جذورها في قوانين الطبيعة.

إلَّا أنَّ هذا الميل العفوي الذي نُلاحظه عند الرجل والمرأة والقاضي بستر القِيَم الجنسيّة والحياة الجنسيّة، له أيضاً معنى مختلق وأكثر عمقاً. فالمقصود هنا ليس فقط التهرّب من ردّة فعل الشخص المختلف جنساً ولا حتى ردّة فعلنا المشابهة، لأنه بموازاة هذا التهرّب من ردّة الفعل التي تقتصر على القِيَم الجنسيّة تسير الرغبة في استشارة الحُبّ، وهي ردّة فعل على قيمة الشخص عند الآخر، والرغبة في أنْ نعيشها بنفسنا والأمر الأوّل قد يكون أكثر وضوحاً عند المرأة. والثاني أكثر وضوحاً عند الرجل بالرغم من أنه يجب ألَّا نتقيّد بذلك حرفياً. إنَّ المرأة تنزع الى أنْ تصير موضوعاً للحُبّ حتى تتمكّن من أنْ تُحبّ. أمّا الرجل فيريد أنْ يُحبّ حتى يصير موضوعاً للحُبّ. وفي كلا الحالين ليست الحشمة الجنسيّة تهرباً من الحُبّ بل إنّها على العكس سبيل الى بلوغه. إنَّ الحاجة العفويّة لستر القِيَم الجنسيّة هي طريق طبيعيّة تسمح لكشف قِيَم الشخص ذاته الذي ترتبط قيمته ارتباطاً وثيقاً بعدم القدرة على انتهاك حرمانه بشكل لا تُصبح هذه القيمة موضوع متعة.

إنَّ الحشمة الجنسيّة هي حركة دفاع غريزيّة تحمي واقع الأحوال هذه وبالتالي قيمة الشخص. ولكنَّ الأمر لا يتعلّق فقط بالحماية بل إنَّ

المقصود هو إظهار هذه القيمة بما يتعلّق بالتأكيد بالقِيَم الجنسيّة المرتبطة في ذات الشخص. إنَّ الحشمة لا تكشف قيمة الشخص بطريقة مجرَّدة، كما أنَّ القيمة النظرية لا يُمكن إدراكها إلاَّ بالفعل، بل إنّها على العكس تُظهرها بطريقة حيّة وملموسة وكذلك مرتبطة بقِيَم الجنس بالرغم من أنّها أرفع منها منزلة في الوقت نفسه. إنَّ هذه الخشية من «الاتصال» التي تُميّز الاشخاص المتحابينّ حقاً هي تعبير غير مباشر عن التأكيد على قيمة الشخص نفسه ونحن نعلم أنَّ هذا هو العنصر الباني للحُبّ بمعناه الحقيقي اي بالمعنى الأخلاقي للكلمة.

ويُوجد هناك أيضاً خجل طبيعيّ من الحُبّ الجسدي ولهذا السبب يصحّ أنْ نتحدَّث فيما يتعلّق به عن المودّة. فالرجل والمرأة أثناء الجماع يتجنّبان نظر الآخرين كما أنَّ أي شخص سليم أخلاقيّاً يجد في امتناعه عن ذلك أمراً غاية في الفحش. ويُمكننا القول أنَّ ثمَّة اختلافاً موجودا ما بين الأهميّة الموضوعيّة للاتصال الجنسي وبين هذا الخجل الذي يُحيط به في وعي البشر (والذي لا يتعلق بتاتا بالاحتشام المتطرف وبالخجل المصطنع ـ تناولنا ذلك في الفصل الأوَّل). إنَّ هذا الخجل لمحقّ لأنَّ هناك أسباباً عميقة لإخفاء ممارسات الحُبّ بين الرجل والمرأة وخصوصاً علاقاتهما الجسدية. فالحُبّ هو اتحاد شخصين يشتمل على قربهما الجسدي بفضل العلاقات الجنسيّة التى تُشكّل متعة جسديّة مشتركة يستجيب فيها كلٌّ من الرجل والمرأة، بالتبادل، لقيمه الجنسيّة. وهذا الاتصال الجنسيّ قد يكون بالضرورة مرتبطاً بالحُبّ فيجد فيه عندها علّته وتعليله الموضوعي وهما الطريق التي تقود الى

التغلّب على الخجل عند الذين يمارسون الحُبّ. وسنعود بعد قليل الى هذا الموضوع.

إلاَّ أنَّ هذين الشخصين يَعيان وحدهما هذه العلّة وهذا التعليل ثم إنَّ الحُبّ هو في نظرهما فقط مسألة «داخليَّة» تتعلَّق بالروح لا بالجسد فحسب. فكلُّ إنسان يبقي خارج الجماع لا يرى سوى مظاهره الخارجيّة في حين أنّه يقصر عن إدراك الاتحاد بين شخصين الذي هو الجوهر الموضوعي للحُبّ. اذن فمن المفهوم أنَّ الحشمة، التي تميل الى إخفاء القيم الجنسيّة في سبيل حماية قيمة الشخص، تنزع كذلك الى إخفاء العمل الجنسي بغية حماية قيمة الحُبّ. وبالتالي فإنَّ الحشمة ليست فقط نسبيّة بل أيضاً ثابتة.

وتتألّف الحياة الجنسيّة من وقائع تتطلّب دائماً شيئاً من التكتُّم. فالرجل، عموماً، يخجل ممَّا يحدث في داخله ولا يكون عمل ارادة واع وبالتالي فإنَّه يخجل مثلاً من التصرّفات العاطفيّة وانفجارات الغضب أو من عوارض خوف، ويخجل أكثر ما يخجل من بعض من بعض السيروات الفيزيولوجيّة التي تتمّ في ظروف محدَّدة وبمعزل عن إرادته ويقتصر عملها على أحداث هذه الظروف أو التسليم بها.

وإنَّنا نجد هنا تأكيداً على الطابَع الروحي لداخليّة الشخص الذي يرى ثمَّة «شرّاً» في كل ما ليس داخليّاً، عقلانيّاً وروحيّاً بشكل تام.

وبما أنَّ هذا «الشرّ» يلعب دوراً كبيراً في الحياة الجنسيّة، لذلك تبرز الحاجة الى إخفاء الحُبّ بمقدار ما يتعلَّق بالجسد والجنس.

٧ ـ قانون امتصاص الخجل بواسطة الحُبّ

إذا نظرنا الى الحُبّ من الخارج لوجدناه من حيث مظهره الجسدي غير منفصل عن الخجل. ولكن يحصل ما بين الأشخاص المتحابين ظاهرة مميَّزة سوف نُطلق عليها اسم «امتصاص الخجل بواسطة الحُبّ».

فالحُبّ يمتصّ الخجل بطريقة يتوقّف الرجل والمرأة عن الشُعوريّة في علاقاتهما الجنسيّة. وهذا السِّياق ذو أهميّة بالغة من وجهة نظر الإخلاق الجنسيّة كما يتضمَّن إرشاداً يجدر استعماله في الشؤون الأخلاقيّة ولا يُمكن أنْ نفهمه دون أنْ نُدرك العلاقة الصحيحة الموجودة في الكائن البشري والحُبّ ما بين قيمة الشخص البشري والقِيَم الجنسية.

بتحليلنا ظاهرة الحشمة الجنسيّة، لاحظنا أنَّ الأمر يتعلَّق بواقع ذي دلالة شخصانيّة عميقة، لهذا ليس من علَّة لوجود الحشمة إلاّ في عالَم الأشخاص. ولهذا الواقع، من جهة أُخرى مظهران اثنان: إنَّه من جهة تهرُّب ورَغبة في إخفاء القِيَم الجنسيّة حتى لا تستر قيمة الشخص نفسه، وهو من جهة أُخرى رَغبة في استثارة الحُبّ ومعاناته. وهكذا فإنَّ الحشمة، بشكل من الأشكال تُمهِّد العقبات أمام الحُبّ.

أنْ يمتصَّ الحُبّ الخجل الجنسي لا يعني أنْ يقضي عليه، بل على العكس: إنه يُقوّي الشعور بالحشمة لأنَّه لا يتحقَّق كُلّياً إلاّ في احترامها

احتراماً عميقاً. وكلمة «إمتصاص» تعني فقط أنَّ الحُبّ يَستعمل عناصر الحشمة الجنسيَّة وبشكل خاص وعي النسبة الصحيحة ما بين قيمة الشخص وقِيَم الجنس وهي نسبة تُظهرها الحشمة للرجل والمرأة كأنها طبيعيّة ومخلصة بعفويّة. ونحن اذا لم نُعره اهتماماً فقد يختفي وعي هذه النسبة على حساب الشخصين وحبِّهما. مّما يتكوَّن اذن امتصاص الخجل بواسطة الحُبّ وكيف يُمكن تفسيره؟ رأينا أنَّ الحشمة تُشكِّل حمايه طبيعيَّة للشخص تَقيه خطر الانزلاق او الاندفاع الى مصافّ موضوع للمتعة الجنسيّة. وهذا الأمر كما أشرنا مرَّات عدة يُخالف طبيعة الشخص ذاتها. فالشخص يجب ألَّا يَقبل بأنْ يُعامَل كموضوع متعة ولا أنْ يُنزل احدهم الى هذا الدَرَك وفي كلتا الحالتين فإنَّ الحشمة التي تستر الجسد سترها لممارسات الحُبّ وخصوصاً الجماع تُعارض هذين الأمرين ولهذا السبب تفتح بكل بساطة طريق الحُبّ.

إن المُهمّ في الحُبّ هو التأكيد على قيمة الشخص، واستناداً الى هذا التأكيد فإنَّ ارادة المُحب تَميل الى الخير الحقيقي للحبيب وخيره الكامل والمطلق الذي يُماثل السعادة. وهذا التوجيه للإرادة يُعارض كلَّ ميل نحو التمتُّع. فأنْ نُحِبّ وأنْ نعتبر الحبيب موضوع متعة امران يتنافيان مع بعضهما البعض. ويختفي الخجل، وهو شكل من أشكال الدفاع ضد مثل هذا الموقف، في الحُبّ لأنه يفقد فيه حجَّته في أنْ يكون موضوعيّاً، إلّا أنَّه لا ينقطع إلّا اذا أُحب المحبوب ـ وكان مستعداً ـ وهذا الأهمّ ـ لأنْ يحب نفسه حبّاً.

وهنا يجب التذكير بالنتائج التي توصَّلنا إليها خلال تحليلنا

للحُبّ. الـ Sponsal . إنَّ قانون امتصاص الحُبّ للخجل يُفسِّر لنا نفسيّا كلّ مسألة العفّة أو على الأصحّ مسألة الاحتشام الزوجي. وهذا مردُّه الى أنّ العلاقات الجنسيّة القائمة بين زوجين ليست ببساطة شكلاً من أشكال عدم الحياء الذي اكتسب صفة الشرعيّة بفضل عقد الزواج، بل إنّها على العكس مماثلة للمتطلّبات الداخليّة للحشمة (هذا إذا لم يجعل منها الزوجان أمراً منافياً للحشمة بالطريقة التي يقومان بممارستها).

وإذا نظرنا الى المسألة برمّتها (وهذا ما أهّلنا له التحليل الكامل للحُبّ وقدأجريناه في الفصل السابق) لَقادنا الأمر الى ملاحظة أنّ الحُبّ الحقيقي وحده، أي الذي يملك تماماً جوهره الأخلاقي، باستطاعته أنْ يمتصّ الخجل.

وهذا أمر مفهوم لأنَّ الخجل هو تعبير عن الميل إلى إخفاء القِيَم الجنسيّة حتى لا تستر قيمة الشخص التي يجب أنْ تُهيمن وأنْ يدخل تأكيد قيمتها كلّ الحياة الجنسيّة.

وإذا كان هذا موقف المتحابّين فلا يعود عندهما سبب يخجلان منه في حياتها الجنسيّة، ذلك أنّها لا يخشيان أنْ تستر قِيَم شخصيّتهما أو أنْ تمسّ عدم التصرّف بهما أو حرمتهما.

حتى إذا استجابت النزعة الحسيّة للجسد بطريقتها الخاصة، كاستجابتها لموضوع ممكن للمتعة، فإنّ الإرادة تبقى مستنيرة بالحُبّ نحو الخير الحقيقي للشخص لا نحو المتعة وهذا الأمر لا يستبعد مع ذلك العلاقات الزوجية وبالتالي متعة جنسيّة مشتركة. فالحاجة الى

الحشمة قد تمّ امتصاصها داخلياً بواسطة الحُبّ العميق للشخص فتنتفي الحاجة الى إخفاء موقف المتعة إنْ داخلياً او خارجياً حيال الشخص المحبوب طالما أنَّ هذا الموقف موجود في الحُبّ بقوّة الإرادة.

ويدخل تأكيد قيمة الشخص كلّ ردّات الفعل الشهوانيّة والعاطفيّة المتعلّقة بالقِيَم الجنسيّة الى حدٍّ لا يعود يُهدد الإرادة اتّجاه نحو التمتّع لا يتلاءم مع الموقف السليم تجاه الشخص. بل على العكس فإنّ هذا الاتجاه يُؤثر على الإرادة بشكل لا تفهم فيه قيمة الشخص بطريقة مجرّدة بل إنّها تُعاني بعمق، عندها يبلغ الحُبّ ذروته النفسيّة ويتّم امتصاص الخجل بطريقة سليمة ويُصبح بإمكان المرأة والرجل أنْ يُشكّلا «جسداً واحداً» حسب تعابير سفر التكوين (٢٤, ٢) التي حدّد بها الخالق جوهر الزواج، ولا تصير هذه الوحدة بتاتاً حالة منافية للحشمة بل التحقيق الأشمل لاتحاد شخصَين كنتيجة لحُبّ Sponsal متبادل. ومسألة الإنجاب وثيقة الصلة بهذا الموضوع إلاّ أنّنا سنتناولها في الفصل الرابع. بيد أنّه يجب الإشارة الى الخطر المتعلّق بهذه الظاهرة المميّزة عنيت قضية امتصاص الحُبّ للخجل. فالحشمة عميقة الجذور في كيان الشخص نفسه ولهذا السبب تُوجب اللجوء الى ما ورائيّة الشخص لتفسير جوهره. ويكمن الخطر في معالجة الخجل بطريقة لا تخلو من السطحيّة وكذلك معالجة واقع امتصاصه الذي لا يتمّ عادة إلاّ بحُب.

ونحن نعرف شخصياً أنَّ الخجل هو شعور سلبيّ يُشبه الرهبة شبهاً قليلاً لأنَّ الخجل هو الرهبة المتعلّقة بالقِيَم الجنسيّة ويختفي عندما

يُولد اليقين بأنَّ هذه لم تعد تُسبِّب «الرَّغبة الجنسيّة» فحسب. كذلك فإنَّه يتلاشى كلَّما بدأ الحُبّ بالظهور ورافق الشهوة موقف عاطفي. اذن فشعور الحُبّ يملك القدرة على امتصاص شعور الخجل وعلى تحرير ضمير الفرد من الخجل. وهذا السِّياق العاطفي ـ الانفصالي هو في أساس الرأي الشائع والذي يُفيد بأنَّ شعور (الحُبّ) يُعطي الرجل والمرأة الحقّ في التقارب الجسدي وفي العلاقات الجنسيَّة.

ومثل هذا الرأي خاطىء إذ إنَّ معاناة الشعور بالحُبّ وحدها وإنْ كانت مشتركة فإنَّها لا تُعادل الحُبّ الحقيقي الإرادي الذي يفرض، في الواقع، اختياراً متبادلاً للشخص يرتكز على تأكيد عميق لقيمته ويسعى الى وحدة الشخصين الدائمة في الزواج بعد أنْ يتحدد أيضاً بوضوح موقفهما من مسألة الإنجاب.

ويملك حُبّ الأشخاص مظهراً موضوعيّاً واضحاً وعليه أنْ يملكه. وهو على أنَّه انفعال عاطفيّ لا يملك غالباً سوى طابع شخصيّ كما أنَّ النضج يعوزه من وجهة النظر الأخلاقيّة. ولقد قلنا وكرَّرنا مراراً أنَّه، في هذا المجال، يجب عدم الخلط ما بين استعمال الموادّ والخَلقْ، ولا بين مطابقة الحُبّ مع المغامرات الماجنة. ينتج عن ذلك أنَّ امتصاص الحُبّ للخجل له اكثر من دلالة عاطفيّة ـ انفعاليّة. فلا يكفي في الواقع أنْ يُلغي الخجل أيَّ نوع من «الحُبّ» لأنَّ هذا الأمر هو بالتأكيد مُخالِف لجوهر الحشمة الجنسيّة بمعناها الحقيقي، بل على العكس هناك دائماً في العلاقات الشهوانية شكل من أشكال عدم الحياء، فعدم الحياء يستفيد من هذه العلاقات ليكتسب صفة

الشرعيّة. فالسهولة التي يمحي معها الشعور بالخجل امام أوّل حالة شهوانيّة عاطفيّة ـ انفعاليّة، هي إنكار للخجل والحشمة. فالخجل الحقيقيّ يتراجع بصعوبة (وبفضل ذلك لا يتركنا في النهاية أبداً في وضع مُنافٍ للحشمة)، ولا يُمكن أنْ يمتصَّه سوى حُبٌّ حقيقي ذاك الذي، إذ يُؤكّد قيمة الشخص، يُفتِّش بكلِّ ما أُوتي من قوة عن الخير الكامل لموضوعه. وهذا الخجل هو قوة أخلاقية حقيقيّة يتحلّى بها الشخص، ولكن بما أنّه قد يضعف لأسباب داخليّة (هناك أشخاص بطبيعتهم أقلُّ حشمة من الآخرين) أو خارجيَّة (اختلاف في الرأي، في نمط العيش والتصرّف المتبادَل الذي يتحلّى به النساء والرجل من أوساط مختلفة وعصور مختلفة) فثمَّة حاجة الى تعليم الحشمة الجنسيّة الوثيقة الصلة بتعليم الحُبّ وذلك، على وجه الدقّة لأنَّ الحشمة الصحيحة تتطلّب، وفق قانون امتصاصها، حبّاً حقيقيّاً وصحيحاً.

٨ـ مسألة انعدام الحشمة

على ضوء ما قلنا بخصوص الحشمة الجنسيّة وامتصاص الحُبّ للخجل سنحاول الآن البحث في مسألة انعدام الحشمة. وهاتان الكلمتان تَعنيان ببساطة انتفاء الحشمة او رفضها والأمران عملياً سيّان. يحصل لنا أنْ نلاحظ عند الأشخاص من الجنسينَ طرائف معيشيّة وتصرّفات مختلفة ومواقف قد نُعرِّف عنها بقولنا إنّها معدومة الحشمة. إذ نكتشف أنّها تُخالِف مقتضيات الحشمة وتُعارض نظمها. ويمكن القيام بتفسير نسبيّ لتعريف عدم الاحتشام عن طريق

الاختلافات في الحالات الداخليّة لهذا او ذاك، كنسبة رهافة الحساسيّة الجنسيّة او مستوى الثقافة الأخلاقيّة للفرد لا بل «Weltanschaving» .
ويُمكن كذلك تفسير هذه النسبيَّة كما سبق وقلنا بواسطة الاختلافات في الظروف الخارجيّة: مناخ، عادات وتقاليد الخ...

إلاَّ أَنَّ هذه النسبيّة في تقدير مختلف مظاهر العلاقات الجنسيَّة لا تُثبت بتاتاً كون انعدام الحشمة نفسه أمراً نسبيّاً وخلوٌّ تصرُّفنا من عناصر تَدمغه بطريقة دائمة بالرغم من وجود عدد متنوِّع من المكيِّفات الداخليّة والخارجيّة يُفرض على أُناس شتّى او أوساط اجتماعيّة متنوِّعة، مفاهيم مختلفة للمحتشم وغير المحتشم.

أَمّا بالنسبة إلينا فإنّنا لا ننوي تدوين هذه الاختلافات بل على العكس إظهار العناصر المشتركة. فالحشمة هي الميل الخاص للكائن البشري لإخفاء قيمة الجنسيّة بمقدار قابليّتها لستر قيمة الشخص. كما أنّها حركة دفاعيّة يقوم بها الشخص الذي يرفض أنْ يكون موضوع متعة لا في الاتصال الجنسي ولا حتى في النيّة، بل يُريد على العكس أنْ يكون موضوع حُبّ. وبما أَنَّ بمقدوره أن يكون موضوع متعة، على وجه التحديد بفضل قِيَمه الجنسيّة، فإنَّ الشخص يُحاول إخفاء هذه القِيَم ولكنّه لا يقدر إلاَّ على إخفاء جُزء منها لأنّه، إذ يريد أَنْ يبقى موضوع حُبّ، فإنَّ عليه أَنْ يتركها مرئيَّة بمقدار ما يحتاجها الحُبّ ليولَد ويعيش. وثَمّة شكل آخر يرافق هذا الشكل من العفّة، الذي يُمكننا تسميته «عفّة الجسد» لأنَّ القيم الجنسيّة مرتبطة خارجياً بالجسد خصوصاً، وذاك

نُسمّيه «حشمة الاتصالات الجنسيّة» وهو ميل الى إخفاء ردّات الفعل التي يظهر بفضلها موقف التمتع حيال الجسد والجنس. ومصدر هذا الميل هو أنَّ الجسد والجنس يخصّان الشخص الذي لا يُمكن أنْ يكون موضوع متعة. والحُبّ وحده يستطيع فعلاً امتصاص هذين الشكلين من العفة.

أمَّا عدم الاحتشام فيهدم كلَّ هذا النظام. وقياساً على التفريق ما بين حشمة الجسد وحشمة الاتصالات الجنسيّة يُمكننا ملاحظة شكلَين مشابهَين لانعدام الحشمة. ونُطلق اسم عدم حشمة الجسد على طريقة العيش او التصرُّف التي ينتجها شخص مادّي عندما يُقدِّم هذا الشخص قِيَم الجنس على كلِّ شيء بشكل تُخفي معه قيمة الشخص الحقيقية.

وبالتالي يُصبح هو ذاته في وضع موضوع تمتُّع (خصوصاً في المفهوم الثاني للكلمة) أي وضع كائن لا يُمكن الاستفادة منه دون أَنْ نُحبَّه.

إنَّ عدم احتشام أَفعال الحُبّ هو الرفض الذي يقوم به الشخص ذو الميول الطبيعيّة بداخليّته من أَنْ يخجل من ردّات الفعل والأعمال هذه التي يبدو فيها الشخص الآخر كموضوع متعة فحسب.

وهذا الخجل الداخلي من أفعال الحُبّ لا علاقة له بالاحتشام المتطرِّف الذي يقضي بإخفاء النوايا الجنسيّة الحقيقيّة. فالمُغالي بالاحتشام والذي في الوقت نفسه، ينقاد وراء رغبة التمتّع إنّما يُجهد

نفسه في إيجاد مظاهر لا مبالاة حتى إنَّه يبلغ به الحال إلى إدانة كلِّ المظاهر الجنسيَّة حتى الطبيعيّة منها وكل ما له علاقة بالجنس. من جهة أخرى قد لا يكون لمثل هذا الموقف أحياناً كثيرة علاقة بالاحتشام المتطرِّف أي الخبث بشكل من الأشكال، بل هو ببساطة حُكم مُسبَق او اعتقاد راسخ بأَنَّ كلَّ ما له علاقة بالجنس لا يُمكن إلَّا أَنْ يكون موضوع متعة وأَنَّ الجنس لا يستطيع إلَّا أَنْ يُتيح مناسبة للتمتُّع ولكنه لا يَفتح أبداً طريق الحُبّ.

وهذا الرأي مصبوغ بالمانويَّة ويُخالف طريقة النظر في مسائل الجسد والجنس التي نجدها في سِفر التكوين وفي الإنجيل بشكل خاصّ. أَمَّا الحشمة الحقيقيّة في أعمال الحُبّ فإنَّها لا تُطابق أبداً الاحتشام المتطرِّف بل هي ردَّة فعل سليمة حيال كلِّ موقف يُعيد الشخص الى مرتبة موضوع متعة. وضدَّ مثل هذا الموقف حيال الشخص، وفي الحالة هذه حيال المرأة، اعترض المسيح إذ نطق بالكلمات التي ذكرناها سابقاً «كلُّ من ينظر الى امرأة ليشتهيها...» (متى ٢٨ ,٥) وكما نرى فإنَّ المقصود هنا هو عمل داخلي. والحشمة المتطرِّفة مرتبطة غالباً لا بل عموماً بعدم احتشام النوايا وهذا أيضاً غير عدم احتشام أعمال الحُب.

سبق لنا وتكلَّمنا عن نسبيّة الأحكام على قلّة الإحتشام خصوصاً عندما يتعلَّق الامر بواقع خارجي يرتبط بطريقة العيش او التصرُّف. ولكن مسألة مختلفة تُطرح عندما يتناول الأمر اعتبار واقع داخلي أمراً غير محتشم كنهج التفكير او طريقة معاناة قِيَم الجنس والاستجابة لها مثلاً.

وليس هنا ارتباط وثيق ما بين الأفراد حتى الذين عاشوا في العصر نفسه والمجتمع ذاته. ثمَّ إنَّ آراء النساء خصوصاً تختلف عن آراء الرجال والعكس بالعكس. فالمرأة في الواقع لا تَعتبر هذه او تلك من الألبسة أمراً غير محتشم («عدم حشمة الجسد») في حين أَنَّ رجلاً معيَّناً لا بل حتى عدداً كبيراً من الرجال يرى في ذلك قلَّة احتشام. وبالعكس فإنَّ بإمكان رجل أنْ يكون في طويّته غير محتشم حيال امرأة او عدّة نساء «(عدم حشمة أعمال الحُبّ)» بالرغم من أنَّ أَيَّة منهنَّ لم تستثيره بتصرّف او بحالة منافية للحشمة. مثلاً: بطريقة لبسها او رقصها الخ.

على أيّ حال فإن ثمَّة ارتباطاً موجوداً في هذا المجال: حشمة الجسد ضرورية لأَنَّ عدم حشمة أعمال الحُبّ أمر ممكن، وكذلك فإنَّ حشمة هذه الأعمال ضروريّة لأَنَّ عدم حشمة الجسد أمر ممكن. ولكن من الصعب إدراك هذا الارتباط في كلّ الأحوال الخاصّة. لذلك يجب الإقرار بأَنَّ إمكانيّة عدم الحشمة، في هذه الحالة أو تلك، هي في الحقيقة كبيرة. وعلى تهذيب الأخلاق الجنسيّة أنْ يأخذ ذلك بعين الاعتبار دون الانزلاق نحو التزمّت: بالصَّرامة المُبالَغ فيها قد تقود بسهولة الى التزمّت في الحشمة.

وكنا قد أشرنا في حديثنا الى مسألة اللّباس، وهو من هذه المسائل الخاصّة التي يُطرح فيها غالباً انعدام الحشمة والحشمة. من الصَّعب أنْ نتعمّق في تفاصيل الثياب او أَنْ نُعاين الفروقات الدقيقة في الزيّ النسائي او الرجالي. إنَّ الحشمة وانعدامها متعلّقان بالتأكيد بهذه المسألة بالرغم من أَنَّ الامر يختلف عن طريقة تصوّرنا له عامّة. فنحن

نعرف أَنَّ بإمكان اللِّباس أَنْ يساهم بأَشكال مختلفة في إظهار الجنس (لنضف أَنَّنا حتى اذا استثنينا استعدادات الفرد الفطريّة او المكتسبة فإنَّ هذه الأَشكال تختلف حسب الظروف).

من جهة أُخرى فإنَّ هذا الأمر لا مفرَّ منه الى حدٍّ ما ولكن ليس من سبب في أَنْ يتمَّ هذا بشكل مخالِف للحشمة، وليس في اللّبس شيء من قلّة الاحتشام إلاّ ذاك الذي، بإظهاره الجنس، يُساهم بوضوح في ستر القيمة الأساسيّة للشخص ويُثير فيه حتماً ردَّة فعل حيال الشخص كما حيال وسيلة ممكنة للمتعة وذلك بسبب جنسه، وفي الوقت نفسه، يمنع ردَّة الفعل حيال الشخص على أَنّه موضوع ممكن للحُبّ الذي يكتسبه بفضل قيمته كشخص. إنَّ المبدأ لبسيط وواضح أَمَّا تطبيقه العمليّ فيتوقَّف على الأفراد والأوساط والمجتمعات. فاللّباس كان دائماً مشكلة إجتماعيّة فهو اذن مرتبط بالعادات (سليمة او غير سليمة) ولكن يجب بكلٍّ بساطة الإشارة الى انه بالرغم من أنَّ اعتبارات ذات طبيعيّة جماليّة تلعب في هذا المجال دوراً حاسماً إلاَّ أَنَّها ليست الوحيدة: هناك بجانبها اعتبارات ذات طبيعيّة أخلاقيّة. فالانسان للأسف ليس كائناً كاملاً الى درجة لا تُثير فيه رؤ ية جسد بشريّ خصوصاً من الجنس الآخر سوى إعجاب وحُبّ بريئَين. في الواقع إنَّها تُثير فيه الشهوة.

غير أَنَّ هذا هذا لا يعني بتاتاً، أنَّ عدم حشمة الجسد يُطابق ببساطة العري الجزئيّ او الكامل، فثمَّة ظروف لا يكون فيها العري خالياً من الحشمة، أمَّا اذا اغتنم أحدهم الفرصة ليُعامل الشخص

كموضوع تمتّع (حتى بأعمال داخليّة) فإنّه يقترن وحده عملاً منافياً للحشمة (عدم حشمة الأعمال) ولا يلعب انعدام الحشمة دوراً إلاّ متى لعب العري دوراً سلبيّاً بالنسبة الى قيمة الشخص. ويُمكننا القول أنّ ما يحدث عندها هو إضاعة الشخصيّة بواسطة الجنس.

وحتى حين يكون العري مرتبطاً بالعمل الجنسيّ فإنّ بإمكان كرامة الشخص أن تَسلَم كليّاً. هكذا يجب أَنْ تتمّ الأمور في الزواج حيث تُوجد شروط موضوعيّة ضروريّة لأَنْ يمتصّ الحُبّ الخجل. وسوف نعود إلى هذا الأمر في الفصل التالي. على كلٍّ حال فإننا فقط عندما ننظر هكذا الى دور الجسد في حُبّ الأشخاص نستطيع الوصول الى الحشمة وصفاء العلاقات الزوجيّة وهذا مبدأ يرد ذكره دائماً في التعليم الكاثوليكي.

بالرغم من أَنّ عدم حشمة الجسد لا تتماثل مع العري فإنّ من الضروري القيام بمجهود داخليّ حقيقيٍّ لتحاشي تبني موقف مُنافٍ للحشمة حيال جسد عارٍ. على كلٍّ فلنذكر بأَنْ عدم حشمة الأعمال لا يتماثل أيضاً مع ردّة الفعل العفويّة للنزعة الجنسيّة التي تعتبر الجسد الجنس كموضوع ممكن للتمتّع. إنّ الجسم البشري بحدّ ذاته لا يُنافي الحشمة كما أَنّ ردّة الفعل على النزعة الجنسيّة، تماماً كالنزعة الجنسيّة ذاتها لا تُنافي الحشمة أيضاً. أمّا عدم الحشمة فيُولَد في الإرادة التي تتبنّى ردّة فعل النزعة الجنسيّة وترمي الشخص الآخر، بسبب جسده جنسه، ليلعب دور موضوع التمتّع.

وبما أنّنا نتكلّم عن اللّباس بما له علاقة بمسألة الحشمة وعدم الحشمة يجدر بنا لَفْتَ النظر الى دور الثياب الوظيفيّ الواضح خلال فترات القيظ، عند الأطبّاء، عند الإستحمام او خلال القيام بتمارين جسديّة. فحتى نحكم من وجهة النظر الأخلاقيّة على طريقة ارتداء الثياب، يجب الأخذ بعين الاعتبار الوظيفة التي يملأها اللباس المعنيّ. فنحن لا نستطيع أَنْ نرى انعدام الحشمة في عريٍ جزئيّ إذا كان هذا العري يملأ وظيفة موضوعيّة، بيد أَنَّ استعمال ثياب تكشف الجسد دون سبب موضوعيّ أمر مُنافٍ للحشمة ويجب أَنْ نحكم عليه هكذا.

فالسباحة بلباس البحر ليست أمراً عديم الحشمة إلاّ أنّها تُصبح كذلك عندما نتنزّه بثياب البحر او نَعبر بها الشارع. ولا يُمكن أَنْ نُهمِل الإشارة الى مسألة البورنوغرافيا pornographie أي الفن غير المحتشم، وهذه مُشكلة واسعة ومعقّدة بسبب تعدُّد الفنون وما يهمّنا هو أنْ تتناول الأهمّ.

إن الفنّان، كاتباً كان ام رسّاماً أَم نحّاتاً الخ. . . يَنقل في أعماله أفكاره الخاصّة ومشاعره ومواقفه إلاّ أَنَّ فنّه يخدم أيضاً هدفاً آخر: عليه أَنْ يلتقط مظهراً للواقع وينقله الى الناس. والحُبّ حقيقةٌ كثيراً ما يُعبّر عنها الفنّان، كذلك الجسد البشري في الفنون التشكيليّة. وهذا ما يُثبت بصورة غير مباشرة مدى أهميّة هذا الموضوع في مجمل الحياة البشريّة. فباسم الحقيقة يستطيع الفنّ بل يجب عليه أن ينقل الجسد البشري وكذلك حُبّ الرجل والمرأة كما هما في الواقع وأنْ يقول عنهما الحقيقة بكاملها. فالجسد هو جزء صحيح من الحقيقة حول الإنسان،

كما أَنَّ العناصر الشهوانيّة والجنسيّة تُشكِّل جزءاً صحيحاً من الحُبّ البشريّ ولكن ليس من العدل أَنْ يُخفي هذا الجزء المجموع وهذا بالضبط ما يحصل غالباً في الفن.

وللوصول الى جوهر ما نسمّيه خلاعة في الفن يجب أن نغوص الى أعمق فنرى أنَّه ميل الى إظهار الجنس في نقل الجسد والحُبّ بغية ترسيخ الاعتقاد عند القارىء أو المشاهد بأنَّ القِيَم الجنسيّة هي الموضوع الأوحد للحُبّ لأنَّها القِيَم الوحيدة للشخص.

مثل هذا الميل ضارٌ لأنه يُحطِّم الصورة الكاملة للحُبّ الذي تحدَّثْنا عنه فيما سبق والحال أَنَّ الفنّ يجب أن يكون حقيقيّاً، وحقيقة الانسان هي أنه شخص. إنَّ على الأثر الفنيّ أَنْ يُبرز هذه الحقيقة بصرْف النظر عن الحدّ الذي تتناول فيه الجنس. واذا حوى ميلاً الى تشويه هذه الحقيقة فإنَّه لا يَنقل الواقع.

أَمَّا الخلاعة الفنيّة فليست خطأ فحسب بل إنَّها ميل. فعندما تحتوي صورة مشوَّهة على مفاتن الشيء الجميل فمن المرجَّح جداً أنْ تعلق في ذهن الفرد الذي يُشاهدها وارادته. والإرادة البشريّة في هذا المجال قابلة بسرعة لتقبُّل صور خاطئة عن الواقع. لذلك فإنَّنا غالباً عندما نتّهم احدهم بالخلاعة الفنيّة فإنَّ المسؤولية في ذلك تقع على افتقاره في أعماله، الى العفاف والحشمة.

مسائل العفّة

٩ ـ التحكّم بالذات والتوضيع

في الجزء الأَول من هذا الفصل لَفتنا النظر الى واقع أَنَّ ممارسة فضيلة العفاف يبقى وثيق الصلة بتلك الفضيلة الأَساسيَّة التي سمَّاها القديس توما الأكويني، اقتداء بارسطو، الاعتدال في الشهوات Tempérance . ودور هذه هو تخفيف حركات الجسد الشهوانيَّة . ويجدر بنا، في مجال الجنس، أَنْ نبحث في التحكُّم بالذات الذي يُمهِّد لاكتساب الاعتدال في الشهوات فالإنسان العفيف هو بالضَّبط، إنسان يُسيطر على نفسه وفي هذا الصدد يتحدَّث أرسطو والقديس توما الأكويني عن العفّة. إن على الإنسان أنْ يتَحكَّم بشهوة الجسد وأَنْ يُسيطر عليها إذا كانت مُخالِفة للعقل أو مُعاكِسة للخير والحقّ. (يبقى من الثابت أَنَّ العقل يعرف النظام الموضوعيّ للطبيعة أو على الأَقلّ يستطيع ويتوجَّب عليه ذلك) وهكذا فإنَّ العمل بما يتوافق مع العقل هو الشرط لتحقيق هذا النظام ولنزاهة العمل. فالأمر النزيه هو الذي يتوافق مع العقل وما هو جدير بالكائن العاقل أي بالشخص. إنّ مبدأ نزاهة العمل يُعارض في جوهره، مبدأ المنفعة الذي ينادي به المنفعيُّون. فالتحكّم بشهوة الجسد جدير اذن بالشخص والذي لا يملكه يُعرِّض كماله الطبيعي للخطر، ويُحكِّم بأمره ما هو دونه مستوى وما يُفترض أن يأتمر به، والأدهى من كل هذا أنه يأتمر به بطبية خاطر.

وهذه الطريقة في فهم مسألة التحكُّم بالذات ناتجة خصوصاً عن

النزعات الاستكماليّة في الأخلاق التي لا تتعارض مع مجمل اعتباراتنا بالرغم من أنّنا نُلحّ على حُبّ الشخص، وهو في أساس تحليلنا للعفاف، وكذلك على إعادة الاعتبار الى العفاف.

إنَّ هدف التحكُّم بشهوة الجسد ليس فقط كمال الشخص الذي يُمارسه بل أيضاً تحقيق الحُبّ في عالَم الأشخاص وبتحكُّمه بشهوة الجسد يتوجَّب على الإنسان أَنْ يكبح حركات قابليّته الشهوانيّة وبالتالي يُخفِّف من حدّة مختلف العواطف والأحاسيس المرتبطة بهذه الحركات لأنها تُواكب ردّات فعل النزعة الحسيّة. ونحن نعرف أنّه بهذه الطريقة تُولد الأعمال الداخليّة والخارجيّة التي تصطدم بسهولة مع مبدأ حُبّ الشخص.

أمّا فيما يتعلّق بالنزعة الجنسيّة والديناميّة الطبيعيّة للأحاسيس والمشاعر الشهوانيّة فلقد لاحظ أرسطو بكثير من الحق أنَّ ثمّة خلافات كبيرة موجودة بين الأشخاص في هدا المجال ممّا يسمح لنا بالحديث من جهة عن الاحساس المفرِط وهو إحساس زائد، ومن جهة أُخرى عن الاحساس العاجز وهو إحساس غير كافٍ وضعيف بشكل غير طبيعيّ.

وبما أنّنا ميّزنا النزعة الجنسيّة عن العاطفة كاستعدادين مختلفَين للاستجابة، إنْ من حيثُ المضمون أو من حيثُ توجيه ردّات الفعل الحاصلة، يُمكننا قياساً على ذلك، أَنْ نُميِّز ما بين الإحساس المفرط والإحساس العاجز. ثُمَّ إنَّ طرح المسألة بهذا الشكل يَفرض أَنَّ الاحساس والتأثّر الطبيعيَّين قد يتعرّضان لبعض التغييرات: بإمكان

الأثنين ان يكونا قويّين او ضعيفَين تقريباً (حسب الفرد والعصر) ولكن لا يقدران أنْ ينخطّيا حدودهما الطبيعيّة.

يبقى علينا معالجة مسألة الاعتدال.

نحن إذ نسلّم بمفهوم واقعيّ للإنسان إنّما نُقرُّ أيضاً أنَّ الإحساس والعاطفة موجودان فيه بشكل طبيعيّ، اي مُنسجمان مبدئيّاً مع الطبيعة وبالتالي لا يُعارضان تحقيقِ الحُبّ في عالَم الاشخاص. ويجدر بنا على ضوء هذا المفهوم أنْ نجد حلاً لمسألة الاعتدال التي بدونها لا وجود لفضيلة العفاف في العلاقات القائمة ما بين أشخاص من جنس مختلف.

نُطلق اسم «اعتدال» على قابليّة إيجاد، في التحكّم بالإحساس والعاطفة التدبير الذي يُساعد في كلّ حالة ملموسة وكلّ اتصال او موقف بين شخصين على تحقيق الحُبّ وتحاشي خطر التمتّع الذي، كما رأينا، يُرافق بسهولة لا ردات الفعل الشهوانيّة فحسب بل أيضاً ردّات فعل الانفعاليّة أيضاً.

ومع ذلك فإنَّ الاعتدال لا يتطابق مع إحساس او عاطفة غير كافيين، وإلاّ يكون العاجزون إحساساً أُناساً متعفّفين. إنَّ الاعتدال ليس حالة بين بين، بل إنّه استعداد لحفظ التوازن بين حركات الشهوة في الجسد. وعلى هذا التوازن أنْ يُشكّل في المجال الحسّي والعاطفيّ معياراً داخلياً ثابتاً ومعيار أعمال وإلى حدٍّ ما معياراً للحالات المعيوشة. وتبقى الفضيلة وثيقة الصلة بهذا التوازن كما أنّها تظهر فيه وهي بشكل

من الأشكال مرتبطة أبداً بالإعتدال، ولا يُمكن إعطاؤ ها تحديداً صارماً ذاك أنّها ترتدي عند كلّ شخص مظهراً مختلفاً حسب استعداداته الطبيعيّة.

أمّا جوهر الاعتدال ذاته فليس له سوى مدلول واحد: من لم يبلغه ومن لم يكن معتدلاً أو زاهداً فهو ليس بمتعفّف. ولكن هناك بالطبع طرائق مختلفة لممارسة الاعتدال حسب الاستعدادات الداخلية للفرد والظروف الخارجيّة وحالة او اتجاه إرادة الانسان الخ...

من الصعب التحدُّث عن مختلف حالات التحكُّم بالذات من مجال الجنس، ولكن يجب ملاحظة انه بدون ذلك لا يُمكن أنْ نكون أعفّاء. إلاَّ أنّه بإمكاننا محاولة تحديد الطرائق الرئيسة لتحقيق ذلك. وفي وضع كهذا يرد غالباً ذكر كلمة «عفّة». وهذه الكلمة تُوحي بأنَّ للطريقة الرئيسة شيئاً مشتركاً مع عملية الكبح وهذه بدورها تُصوِّر تماماً تلك الحالات الداخليّة المعروفة حيث الشخص عرضة لنوع من الاجتياح تكون مراكز التحكُّم موجودة في النزعة الحسّية او في شهوة الجسد او (بطريقة غير مباشرة) في الانفعالات الطبيعيّة.

وهكذا تُولد في الشخص، بسبب جوهره ككائن عاقل، حاجة لى مقاومة اجتياح النزعة الحسيَّة هذه وشهوة الجسد اللتين يُهاجمان لمدرته الطبيعيّة على التحكُّم بنفسه. إنَّ على الشخص، في الواقع، أنْ صمِّم على ذلك وأنْ يرفض حدوث أيّ شيء بداخله دون اشتراك رادته. والسبب غير المباشر لحركة الدفاع هذه، يتعلّق بنظام القِيَم

وعليه ترتكز العفّة الوثيقة الصلة بالحاجة الى التحكُّم بالذات وهو أمر خاص بالأشخاص.

مع ذلك فقد قلنا في الجزء الأول من هذا الفصل، أَنَّ كبح حركات شهوة الجسد او ردّات الفعل الحسيَّة عن طريق كبت مضمونها في العقل الباطن Subconscient لا يُشكِّل بعد فضيلة. فالعفاف ليس إنقاصاً منهجيّاً للجسد والجنس كما أَنَّه لا يُماثل الخشية السقيمة والغريزيّة التي قد يُثيرها. فالمقصود هنا ليس إظهار القوة الداخليّة بل على العكس إظهار الضّعف. ويجب أَنْ تكون الفضيلة قوّة روحيّة. ومثل هذه القوّة غير موجودة بمعزل عن العقل الذي يُميِّز الحقيقة الأَساسيَّة للقيم ويضع حقيقة الشخص والحُبّ فوق قِيَم الجنس والمتعة المرتبطة بها. ولهذا السبب بالذات لا يُمكن أَنْ يكون التعفُّف عفَّة عمياء.

إنَّ العفة التي هي استعداد لمراقبة شهوة الجسد بواسطة الإرادة والتخفيف من الاستجابات الحسيَّة والعاطفيّة، هي شرط ضروري للتحكُّم بالذات. لكنَّها لا تكفي لتحقيق الفضيلة لأنه لا يُمكن للعفَّة أنْ تكون هدفاً بحدِّ ذاتها. وهذا الأمر هو نتيجة التحليل العام للقِيَم ولموقف الانسان منها.

ونُطلق اسم «قيمة» على كلّ ما تنفتح عليه الحياة الداخليّة للانسان ويتوق إليه عمله. أمَّا مجرّد ذكر: بعض القِيَم (مثلاً تلك التي تتّجه إليها بالطبيعة النزعة الحسيّة والعاطفة) فلا تُساهم في نموّ الشخص



يد الإنسانية تصافح تشجيعاً أيدي خادمات الإنسانية.



إذا لم تنجم عن الاعتراف بالنظام الموضوعي المرتبط بالحقيقة المعيوشة على القِيَم او بالأقل على هذا الاعتراف وحده. من هذا يتكوّن منهج توضيع القِيَم. والعفّة العمياء لا تكفي ولا يُمكن القبول بعفّة سليمة دون الإقرار بنظام موضوعيّ للقِيَم: قيمة الشخص فوق قِيَم الجنس.

أمّا في الحالة التي تهمّنا فالمقصود هو اعتراف عمليّ اي ذاك الذي يُؤثّر على العمل. والشرط الاساسي للتحكّم بالذات في المجال الجنسيّ هو الاعتراف بتفوّق الشخص على الجنس في حين تستجيب فيه النزعة الحسيّة وكذلك العاطفة بصورة غير مباشرة للقِيَم الجنسيّة خصوصاً وهذه أول خطوة على طريق العفاف: إنّ العفّة اذ تخضع لسياق توضيع القِيَم هذا،تغدو ضروريّة لوعي قيمة الشخص الذي يَحكم العقل لصالحه. وهو وعي ملازم لوعي القِيَم التي تجذب الأحاسيس. ثمّ ينبغي على قيمة الشخص أنْ تسير في اتجاه ما يَتحقّق في الانسان. عندها لا تعود العفّة عمياء كما نتخطّى مرحلة التحكّم والتحصّن لنُتيح للوعي والإرادة الانفتاح على قيمة هي في الوقت نفسه صحيحة وسامية.

ولهذا السبب يبقى توضيع القيم وثيق الصلة بالإعلاء بأيّة نسبة يظلّ منهج توضيع القِيَم مع ضرورة كبح الحركات الحسيّة والعاطفية؟ إنّ الامر الاول لا يُلغي الثاني: فالذي يكتفي بالتوضيع، اي بفهم موضوعيّ وسليم لقيمة الشخص بالنسبة الى قِيَم الجنس ولكن دون ان يكبح في الوقت نفسه حركات الشهوة، لا يُمكن اعتباره لا متعفّفاً ولا عفيفاً. فالتوضيع بدون عفّة ليس فضيلة لكن العفّة تُصبح فضيلة

بفضل التوضيع. فالإنسان مخلوق على هذا الشكل إذا لم يُسيطر جهد إرادي على حركات الشهوة عنده فإنّ هذه الأخيرة لا تختفي سوى ظاهريّاً، وحتى تختفي حقيقة ينبغي أَنْ يعرف الفرد أوّلاً لماذا عليه كبحها.

ويُمكننا القول أَنَّ هذه الـ «لماذا» تعني المنع وأيضاً «لأن هذا الأمر ممنوع»، ولكن مثل هذا الجواب غير مُرض ولا يُحدِّد موضوعانيَّة حقيقيَّة للقِيَم، ولا يمكننا التحدُّث عن هذا الأمر إلاَّ حين تكون الإرادة في مواجهة قيمة تُبرِّر تبريراً كاملاً ضرورة كبح شهوة الجسد والنزعة الحسيّة. ورويداً رويداً كلَّما استحوذت هذه القيمة على الوعي والإرادة، تهدأ هذه وتتحرَّر من شعور الكبت المميَّز. ومن المعلوم أَنَّ ممارسة ضبط النفس وفضيلة العفاف يُرافقها ـ خصوصا في الفترات الأولى ـ شعور بالكبت والتخلّي عن قيمة ما، وهذه ظاهرة طبيعيّة تظهر الى أيّ حدٍّ تتوطَّد ردّة فعل الشهوة في وعي الانسان وارادته. وبمقدار ما ينمو الحُبّ الحقيقي للشخص تضعف ردّة الفعل هذه لأنَّ القِيَم تسترجع مكانتها اللائقة بها. هكذا اذن تتكيَّف فضيلة العفاف مع الحُبّ بالتبادل.

وفي هذا المجال يلعب إعلاء العواطف دوراً هامّاً وقد أشرنا الى أَنّ توضيع القيم وثيق الصلة به. وهنا ثَمَّةَ ترتيب موجود سابقاً بواقع أنَّ ردّة الفعل تجاه الشخص من جنس مختلف تُولد ليس على أساس النزعة الحسيَّة بل أيضاً على أساس العاطفة. وبالتالي فإنَّ شهوة حسيَّة قد تتراجع أمام شكل آخر من الارتباط الإنفعالي الذي يعُوزه التوجيه

المميِّز للنزعة الحسيّة نحو موضوع المتعة. مع ذلك هل تستطيع العاطفة وحدها إبعاد النزعة الحسيّة وتكوين موقف حيال الشخص وذلك ضمن حدود ردّات فعلها الخاصة وطبقا لاتجاهها؟ نحن نعرف أنّ اتجاهها يختلف عن الذي يُسيطر في النزعة الحسيّة فالشهوة العاطفيّة لا تتناول فقط المتعة الحسيّة الشهوانيّة فحسب، بل إنها أكثر من ذلك رغبة وجود إنسان من جنس مختلف. مع ذلك يجدر بنا، إذ نتمادى في ردّات فعلنا العفويّة، أنْ نأخذ بعين الاعتبار خطر الانزلاق (غير المباشر ربما) من الصعيد العاطفي الى الصعيد الشهواني. فمن الصَّعب أن نتصور إعلاءً للمشاعر دون مشاركة التفكير والفضيلة.

إلاَّ ان العاطفة يُمكنها، مع ذلك، أنْ تَلعب، في هذا السِّياق، دور مساعد مهمّ. ذلك أنَّه ينبغي لا معرفة قيمة الشخص «ببرودة» فقط بل وكذلك الشعور بها. والفهم المجرَّد للشخص لا يُتيح هذا الشعور. فالشعور بقيمة الشخص، تبعاً للمعنى الماورائي الكامل لهذه اللفظة الأخيرة، يبدو أنه يتجاوز الحدَّ الأعلى لحياتنا العاطفيّة: وهذه الظاهرة تنمو بالتوازي مع روحنة الحياة الداخليّة. وللتوصّل إلى ذلك يُمكن استثمار عناصر العاطفة على وجه التحديد. وردود الفعل العفويّة على قِيَم الكائن البشري المختلف جنساً، ذَكَراً كان أم أُنثى، والنزعة الى جعلنا مثلاً أعلى، يُمكن بسهولة أَنْ تتَّحد بماهيّة الشخص. . بحيث ينمو السِّياق العفويّ لعمليّة الرفع العاطفي الى مرتبة المثل الاعلى لا حول قِيَم الأُنوثة والرُّجولة بل حول قيمة الشخص المتحلّي بالعقل بفضل التفكير. وهكذا تجد فضيلة العفَّة سنداً لها في العاطفة كذلك.

وإنَّه لفي هذا تكمن الممارسة المفهومة جيداً لهذه الفضيلة. . وفقاً لما ذكره أرسطو والقديس توما الأكويني. فكلاهما شدَّد على أنَّه، في المجال الحسّي والعاطفيّ للحياة الداخليّة، ينبغي تطبيق تكتيَّة مختصَّة. . لا بل شيء من الدبلوماسيّة. فاستخدام الإمرة هنا قليل الفعاليّة، حتى إنَّه قد يُسبِّب نتائج مُعاكِسة لما نتمنى الحصول عليه. وهذه الطريق في رؤ ية الامور تنمُّ عن الخبرة في الحياة. ذلك أنَّ على كلِّ انسان أَنْ يعرف كيف يستعمل الطاقات الكامنة لنزعته الحسيَّة وعاطفته من اجل أنْ تساعده على النزوع نحو الحُبّ الحقيقي بدلاً من أَنْ تقف عائقاً في وجه هذا الحُبّ. وهذه الخاصَّة في تحويل الأعداء الى حُلَفاء تطبَع، رُبَّما، جوهر ضبط النفس وفضيلة العفَّة أكثر ممَّا يفعل التعفُّف الخالص. ويُؤلِّف ذلك الجزء الأول من الإشكاليَّة النوعيّة للتعفّف (حتى نستعمل المصطلَح الأكثر شيوعاً). وسوف نُكمل هذا الجزء في الفصل التالي الذي يُعالج مسألة الحُبّ الزوجي. وبانتظار ذلك نلج الجزء الثاني الذي يتضمَّن قضايا العلاقة ما بين الحنان والنزعة الحسيَّة. وهذا الجزء يجري بالتوازي مع الجزء الأوَّل، ويقترب منه أحياناً إلَّا أنَّه لا يندمج به مطلقاً.

١٠ ـ الحنان والنزعة الحسيّة

إن الحنان، هو الآخر يتولَّد من العاطفة وينمو على أساس الأحاسيس ذات الطابَع الشهوي والتي تَكَلَّمنا عنها قبل الآن في عدَّة مناسبات. لكنَّ مدلوله ودوره في حياة البشر هما من نوع

خاص جداً خصوصاً في ميدان العلاقات ما بين الرجل والمرأة: فالتسامي بهذه العلاقات مبنيّ الى حدٍّ كبير، على الحنان. لهذا السبب يتوجَّب علينا الآن أَنْ نشرح دوره.

إنَّنا لنشعر بالحنان تجاه شخص (او حتى تجاه كائن غير عاقل كالحيوان او النبات) عندما نعي، بصورة من الصور، ما يشدُّنا اليه من روابط. فوعي هذه الروابط، وعيٍ الشراكة في الوجود، أو في العمل أو في العذاب، يجعلنا نُفكِّر بعطف لا بالناس الآخرين فقط.. بل كذلك، في بعض الأحيان، بالحيوانات التي تُقاسمنا مصيرنا. وهكذا نشعر بحنان تجاه كائنات مختلفة نحسُّ بأننا مشدودون إليها إلى حدّ أَنْ نستطيع، تقريباً، أنْ نضع نفسنا مكانها ونُعاني حالتها الداخليّة في ذاتنا. والحنان أقرب الى المودّة بالمعنى الاشتقاقي، منه الى الحنوّ الذي يُمكن اعتباره بالأحرى، كنتيجة للحنان.. رغم أنَّه يُخالج الانسان أحياناً بمعزل عن هذا الأخير. وأحياناً ما يكون هذا الفهم للحالة الداخليّة للكائن، جزئيّاً على الأقلّ، وهميّاً، كما عندما ننسب إلى الحيوان ما لا يعود لغير الإنسان، أو عندما نُفكِّر بـ «عذاب» الأغراس المداسة والمقصَّفة.. الخ.. إنَّ الإنسان ليعي عن دراية تلك الروابط التي تشدُّه الى الطبيعة، ومع ذلك فإنَّ اتحاده بالاناس الآخرين هو الأوثق.. وعليه يُبنى الحنان. وفي علاقات الرجال بعضهم بالبعض تبدو، في وقت معاً، استحالة فهم الحالات الداخليّة للغير، فهم نفسه، والحاجة الى هذا الفهم، مع

إمكان الإشارة إليه بذلك والحاجة إلى هذا الأمر. تلك هي، بالضبط، وظائف الحنان.

والحنان ليس، فقط، قابليَّة للمودَّة التي تَكلَّمنا عنها منذ قليل، رقَّة حسن تجاه الحالات النفسيّة للغير. إنَّه يتضمَّن ذلك دون أَنْ تُشكِّل المودّة والرقّة جوهره، هذا الجوهر الذي يَكمن في نزعة الى الشعور مع إنسان آخر بما يَشعر به. وهذه النزعة تظهر الى الخارج، اذ نُعاني الحاجة الى إشعار تلك «الأنا» الأُخرى بأنَّنا نُعنى عناية خاصة بما تكابده، بحالاتها الداخليَّة حتى تشعر هي بأنَّنا نقاسمها همومها ونعيشها أيضاً. واذن فالحنان يتولَّد من فَهم الحالة النفسيّة للغير (وبصورة غير مباشرة حالته الخارجية أيضاً، لأَنَّ بهذه الحالة ترتهن الحالة النفسيّة)، وهو يميل الى جعل هذا الغير يعرف كم نحن قريبون منه. والحال أَنَّ هذا القرب ينشأ عن ارتباط عاطفي، فالتحليل الذي قمنا به في الفصل السابق دلَّ على أَنَّ العاطفة تمنحنا القدرة على أَنْ نشعر بقربنا من الغير: لأَنَّ الشعور، بطبيعته، يُقرِّب الناس بعضهم من البعض، ومن هنا منشأ الحاجة الى إطلاع الغير على كوننا قريبين منه داخليّاً، كما أنّه لهذا السبب يتجلّى الحنان بأعمال مختلفة تعكسه: ضمُّ شخص إلينا، او تقبيله.. أو مجرَّد تطويقه بذراعنا (ممّا يُمكنه أنْ يكون أيضاً شكلاً من أشكال المساعدة التي نُوليه إيَّاها، وعندئذ تختلف الحركة عن تلك التي نقوم بها عندما نحتضن الشخص بذراعينا)، وهي بعض من أشكال التقبيل. وهذه المظاهر المختلفة للحنان

هي كلُّها ذات غاية واحدة ودلالة داخليَّة مشتركة، واستعدادنا لتقبُّلها لا يُنبىء بأنَّ الحنان مُتبادَل. . بل يُشير فقط الى أننا لا نُحسُّ باي اعتراض عاطفي حيال الشخص الذي يُبدي حنانه على هذه الصورة. فالحنان هو موقف عاطفي داخلي لا يقتصر على التجليّات الخارجية التي قد تكون مصطنعة كلياً. على العكس من ذلك فإنَّ الحنان هو دوماً فرديّ وداخليّ وحميم. وهو يَهرب من الأنظار، على الأقلّ الى حدٍّ ما، ويُراعي الحياء والاحتشام. إنه لا يستطيع ان يتجلّى بحرّية إلاَّ للذين يفهمونه ويشعرون به.

ويجدر أَنْ نُميِّز بوضوح ما بين الحنان ومختلف تجلّياته الخارجيّة من جهة وبين مختلف أشكال إشباع النزعة الحسيَّة من الجهة الثانية. فإنَّ منبعَي هاتين الظاهرتين وغايتيهما متباينة تبايناً مطلقاً: النزعة الحسيّة، بطبيعتها، تتجه نحو الجسد بصفته موضوعاً ممكناً للمتعة الجنسيّة. . وتميل الى إشباع هذه الحاجة الى المتعة بوسائل طبيعيّة، ويُسمّى ذلك «إرواء الحاجات الجنسيّة». أمّا الحنان فعلى العكس من ذلك يَتحدَّر من العاطفة، وفي الحال التي تهمُّنا ينشأ من ردّ الفعل تجاه الكائن البشري المختلِف عنّا جنساً، هذا الردّ الذي هو طابَع الحنان. وهو لا يُعبِّر عن الشهوة، بل، بالأحرى، عن العطف وبذل النفس. طبعاً يظهر فيه بعض الحاجة الى إرواء العاطفة، إلاَّ أنَّ هذه الحاجة ذات طابَع مختلِف تماماً عن الحاجة إلى إشباع النزعة الحسيَّة. فالعاطفة

تتجه نحو الانسان لا نحو الجسد والجنس، وهي لا تهدف الى التمتّع بل إلى الشعور بالقرب من الحبيب.

كلُّ ذلك يستحقّ التشديد عليه، فالحنان، في اتجاهه الداخلي وتجلّياته الخارجيّة يتميَّز عن النزعة الحسيّة وعن التمتّع الحسيّ. بحيث أنّنا لا نستطيع أَنْ نجد بينه وبين هذين لا شبهاً ولا تماثلاً. والأفعال، الداخليّة منها والخارجيّة، النابعة من الحنان لا يُمكن نعتُها (خلقيّاً) بما تنعت به الأفعال الصادرة عن النزعة الحسيّة وارادة التمتّع الجنسي. فعلى الخلاف من هاتين يُمكن للحنان أنْ يكون متجرِّداً تماماً خصوصاً عندما يدمغ الانتباه المولى للشخص ولحالته الداخليّة. إلاَّ أنَّ هذا التجرّد يتلاشى إذا استخدمنا التجلّيات المختلفة للحنان في إشباع حاجاتنا الخاصّة الى العاطفة بوجه أخصّ. ومع ذلك فهذا الإشباع قد لا يكون خلواً من القيمة.. بمقدار ما يُتيح الشعور بالقرب من الآخر، خصوصاً عندما يشعر الطرفان بالحاجة إلى هذا الشعور. فإنَّ شيئاً من النفعيّة يدخل في الحُبّ البشري دون أَنْ يُدمِّره بفعل ذلك، وفقاً لما أظهره التحليل العام للحُبّ في بعض المواضع منه. ذلك أَنَّ كلَّ انسان، بما أنّه خير محدود، فإنَّ تجرّده هو كذلك.

هناك، اذن، مسألة تنشئة للحنان.. مضمَّنة في تلك المتعلّقة بتنشئة الحُبّ لدى الرجل والمرأة وبالتالي بينهما. وهذه المسألة تؤلّف جزءاً من إشكاليّة التعفُّف. ذلك أَنَّ الحنان ينبغي

إحاطته بشيء من الاحتراز: ينبغي السهر على أنْ لا تتخذ تجلّياته المختلفة مدلولاً آخر وتغدو وسائل لإشباع النزعة الحسيَّة والحاجات الجنسيَّة. وعليه فإنَّه لا بُدَّ معه من سيطرة حقيقيّة على النفس.. تغدو هنا دلالة على الدقّة واللطافة الداخليّة للموقف إزاء الشخص المختلف جنساً. فبينما تدفع النزعة الحسيّة الى التمتّع، وبينما الانسان الواقع تحت تأثيرها لا يرى حتى إمكانيَّة وجود معنى آخر، واسلوب آخر للعلاقات ما بين الرجل والمرأة، ينمُّ الحنان، نوعاً ما، عن هذا المعنى وهذا الاسلوب، ساهراً من ثَمَّ على عدم فقدانهما.

هل يُمكننا التكلُّم عن «حق بالحنان» ينبغي أن نفهم به، من جهة، حقّ القبول بالحنان ومن الجهة الأُخرى حقّ إبدائه؟ إننا نتكلّم عمداً عن «حقّ» وليس عن واجب في الحال الثانية كذلك، رغم انه من الواضح وجود واجب كذلك أحياناً فيما يتعلّق بالحنان نحو الغير. وهكذا يكون لجميع الذين يحتاجون احتياجاً خاصاً إلى الحنان حقّ به: الضعفاء، المرضى، المعذّبون، سواء كان ضعفهم أو مرضهم أو عذابهم جسديّاً أم معنويّاً. ويبدو أنَّ الأطفال، الذين يُشكِّل الحنان وسيلة طبيعيّة لإظهار الحُبّ لهم (وليس لهم وحدهم على كلّ حال)، وهم ذوو حقٍّ خاص به. واذن فمن الضروري بهذا المقدار أنْ نُطبّق على تجلّياته، خصوصاً الخارجيّة منها، مقياساً واحداً ووحيداً هو مقياس حُبّ الشخص. ذلك أنَّ هناك خطراً في إثارة الأنانيّة بالحنان الزائد الذي يساهم في بعث هذه

الأنانيّة بمقدار ما يُصبح أداة لإشباع عاطفتنا نحن على الأخص دون اعتبار للحاجة الموضوعيّة للآخر ولخيره. لهذا السبب ينبغي على الحُبّ البشري الصحيح، حُبّ الشخص والحُبّ ما بين شخصين، ان يجتمع فيه عنصران: الحنان.. وشيء من الحزم، وإلاّ فإنّه يغدو تحنّناً وضعفاً ويجب ألاّ ننسى أنّ الحُبّ البشري هو أيضاً كفاح، كفاح من أجل الإنسان وخيره.

وإنّ الحنان ليزداد قيمة إذا أُرفق بالحزم وعدم التساهل. فالحنان زائد السهولة، وخصوصاً الحنوّ البالغ تكلّفاً واصطناعاً، لا يُوحيان بالثقة.. بل، على العكس تماماً، يُوقظان الشك بأَنّ الشخص يَنشد ببوادر الحنان التي يُظهرها، وسيلةً لإرواء عاطفته الخاصّة، لا بل نزعته الحسيّة ورغبته في التمتّع. لذلك فلا تُبرَّر أخلاقيّاً غير أشكال الحنان المُطابِقة تماماً لحُبّ الشخص، لكُلّ ما يشدُّ الناس حقيقة بعضهم إلى البعض. واذن فمن الواضح أَنّ الحنان ليس له من مبرِّر وجود إلاّ في الحُبّ، وخارج هذا الحُبّ ليس لنا حقّ لا بإبدائه ولا بتقبُّله، وتجلّياته الخارجيّة تظلّ في الفراغ.

وما قلناه ينطبق بشكل أخصّ على الحُبّ ما بين الرجل والمرأة. ويجب أن يُفرض هنا أكثر من اي موضع آخر أن تكون مختلف أشكال الحنان مُطابِقة فعلاً للحُبّ الحقيقي ما بين شخصين. وينبغي أَنْ يُؤخَذ بعين الاعتبار كون الحُبّ ما بين

الرجل والمرأة ينمو، الى حدٍّ كبير، مستقياً من النزعة الحسيّة والعاطفة اللتين، كلتاهما، تطلبان إرواءهما. لهذا السبب فإنَّ بعض أشكال الحنان قد تبتعد عن حُبّ الشخص مقتربة من أنانيّة الحواسّ أو أنانيّة المشاعر. ومن جهة أُخرى فإنَّ التجلّيات الخارجيّة للحنان قد تبعث مظاهر الحُبّ، فالمَغوي يسعى الى أنْ يكون حنوناً كما تسعى المرأة المِغناج الى إثارة الحواسّ، ومع ذلك فهذه وذاك يُعوزها الحُبّ الصحيح للشخص. وبغضّ النظر عن «لعبة الحُبّ»، مغازلة او تغزّلاً، يجدر لفت الانتباه الى أَنَّه في كلّ حُبّ ما بين رجل وامرأة، حتى ذلك الذي ننعته بأنه حقيقيٌّ وشريف، نُريده حقيقيّاً وشريفاً، يتقدّم الوجه الذاتي على الوجه الموضوعي. فالعناصر المختلفة لبُنيته النفسانيّة تظهر قبل جوهره الخُلُقيّ الذي ينضج ببطء وعلى مراحل. وإنَّ العمر والمزاج هما هنا عامل مُهمّ، فعند الشبان يكون التباعد ما بين هذين السّياقين الداخليَّين، على العموم، أكبر ممّا هو لدى الاشخاص الأكبر سناً، وعند الكائنات ذات الطبع الحادّ والمستشيط، الدمويون مثلاً، يندلع شعور الحُبّ بقوّة، بعنف، في حين أنَّ الفضيلة لِتنشأ وتترعرع، تتطلّب بالأحرى، مجهوداً داخلياً.

وبالتالي فلأجل منح الرجل والمرأة الحقّ بالحنان (حقّ الشعور به كما حقّ إظهاره) ينبغي التحلّي بدرجة أرفع من المسؤوليّة. وإنَّ هناك نزعة لا شكّ بوجودها، خصوصاً لدى بعض الرجال، إلى توسيع نطاق هذين الحقّين، إلى الإستفادة

منهما باكراً جداً، حين إستفاقة العاطفة والنزعة الحسيّة.. حيث يكون الوجه الموضوعيّ للحُبّ والاتحاد ما بين الشخصين ما زالا غائبين. فمثل هذا الحنان المبذول قبل الأوان في العلاقات ما بين الرجل والمرأة يُدمِّر الحُبّ غالباً او، على الاقل، يمنع قيامه كحُبّ حقيقيّ وموضوعيّ. ولن نتكلّم هنا عن مختلف أشكال الألفة الزائدة التي تنتمي إلى نَسَق آخر من الأعمال في العلاقات ما بين الرجل والمرأة. فالألفة الزائدة هي شكل من أشكال التمتّع الجنسيّ، وقد تكون أيضاً من مظاهر الغلطة أو مجرّد قِلّة ذوق. إلاّ أنّ موضوعنا هنا لا يتعدّى الحنان، هذا الذي يستحيل تكوينه وإنماؤه بحيث لا يمنع الحُبّ بل يخدمه دون تدخّل ضبط النفس والعفّة والتعفُّف. ذلك أنّ هنالك خطراً في معاناة الحُبّ سطحيّاً وجعله يرثّ ويبلى في الوقت نفسه، جعل تلك «المادّة» التي يتألّف منها لدى الرجل والمرأة ترثّ وتبلى. ففي هذه الحال لا الرجل ولا المرأة يستطيعان البلوغ الى الخير الجوهري او الى الوجه الموضوعيّ للحُبّ، بل يتوقّفان عند مظاهره الذاتيّة المحض.. لا ينهلان منها غير لذّة قوية. ومثل هذا الحُبّ، بدلاً من أنْ يتجدّد على الدوام وينمو، يتلاشى باستمرار وينتهي. ولنضف: إنّ اشياء كثيرة ترتهن هنا بتنشئة الحنان، بالمسؤولية عن تجلّياته.

ولنشدّد مرة أُخرى، بعد، على أَنّ الحنان عن عنصر مُهمّ في الحُبّ، اذ لا يُمكننا إنكار حقيقة أَنّ الحُبّ هو، إلى حدٍّ كبير، مبنيٌّ على المشاعر، هذه المادّة التي على العاطفة الطبيعيّة ان تُولّدها

باستمرار حتى يتّحد الوجه الموضـوعي للحُبّ عضويّـاً بوجهـه الذاتي. وليس المقصود هنا تلك الشحنات الأولى من العاطفة التي، بارتباطها بالأنوثة أو بالذكورة، ترفع، بصورة من الصور، إصطناعياً من قيمة الشخص المحبوب بمقدار ما أنَّ المقصود هو مشاركة دائمة للمشاعر، التزامها المستمرّ بالحُبّ. فهذان المشاركة والاستمرار هما اللذان يُقرِّبان ما بين المرأة والرجل ويبعثان جوّاً داخليّاً من الوِفاق والتفهُّم المتبادَل. وإذ تكون هذه خلفيّته يغدو الحنان طبيعياً حقيقياً وأصيلاً. والزواج يحتاج الى كثير من الحنان لأنَّه تلك الحياة المشتركة التي لا يحتاج فيها الجسد الى جسد آخر فحسب.. بل على الأخصّ، يحتاج فيها الكائن البشريّ إلى كائن بشري آخر. وهنا يَكمن الدور المُهمّ الذي ينبغي على الحنان أنْ يلعبه؛ فإذ يرتبط بصورة وثيقة بحُبّ حقيقيّ للشخص، ويكون مجرداً من الغرض، يُمكنه إنقاذ الحُبّ من أخطار مختلفة مردُّها الى أنانيّة الحواسّ أو الى موقف التمتّع. فالحنان هو فنّ «الشعور» بالإنسان بكامله، بكامل شخصه، بجميع حركات روحه حتى أكثرها خفاء، مع التفكير دوماً بخيره الحقيقيّ.

هذا هو الحنان الذي تنتظره المرأة من الرجل، وإنَّ لها به حقّاً خاصّاً في الزواج الذي تَمنح فيه نفسها للرجل، والذي تعيش في ظلّه تلك الفترات والحقب الصّعبة والمهمّة جداً من عمرها، فترات وحقب الحمل والولادة وكل ما يتّصل بها. وإنَّ الحياة العاطفيّة للمرأة أغنى، على العموم من حياة الرجل العاطفيّة،

وبالتالي فحاجتها إلى الحنان أكبر. والرجل يحتاج أيضاً إلى الحنان، إنّما ليس بالمقدار نفسه.. وبشكل آخر. وعند كليهما يُوجد الحنان اقتناعاً بأنّ الواحد منهما ليس وحيداً، وإنّ حياته يُقاسمه إيّاها الآخر. ومثل هذا الاقتناع يُساعدهما كثيراً ويُعزّز وعيهما لما بينهما من اتحاد.

رغم ذلك كلّه قد يبدو غريباً أَنْ تُشكّل خواطر حول الحنان جزءاً من فصل مخصّص لقضايا التعفّف، إلاَّ أَنَّ هذه الخواطر، مع ذلك، هي هنا في محلّها. ذلك أنّه لا يُمكن وجود حنان حقيقيّ دون تعفّف حقيقيّ ينبع من إرادة مُستعدّة على الدوام للحُبّ وللانتصار على موقف التمتّع الذي تُحاول أَنْ تفرضه عليها النزعة الحسيّة والشهوة. فبدون التعفّف تغدو الطاقات الطبيعيّة للنزعة الحسيّة، والطاقات الطبيعيّة للعاطفة المجتذبة الى فلكها، مجرّد «مادّة» لأنانيّة الحواسّ، واحتمالاً لأنانيّة المشاعر. هذا ما يجب أنْ نقوله بوضوح، والحياة، على كل حال، تُلقّننا إيّاه في كل لحظة. والمؤمن يجد في ذلك سرّ الخطيئة الأصليّة التي يبدو أَنَّ ذُيولها تضغط بثقلها بصورة أخصّ في ميدان الجنس وتُهدّد الإنسان رغم كونه أهمّ مخلوق في الكون. وهذا الخطر، بمعنى من المعاني يمسّ الحُبّ. ذلك أنّ المواد نفسها يُمكن إستخدامها لتشييد الحُبّ الحقيقي، إتحاد الشخصين، والحُبّ الظاهري الذي ليس أكثر من ستار يحجب الموقف الداخلي الناهد الى التمتّع والأنانيّة المخالفة للحُبّ الحقيقي. وهنا يلعب التعفّف، الذي يُحرّر من هذا الموقف

ومن هذه الأنانيَّة وبالفعل ذاته يُكوِّن الحُبّ بصورة غير مباشرة، الدور الأهمّ والإيجابي في النهاية. فلا يُمكننا تشييد حُبّ الرجل والمرأة إلاَّ عن طريق بعض التضحية بالذات، وعن طريق التخلّي. ونجد صيغة ذلك في الانجيل.. المعبَّر عنها بهذه الكلمات للمسيح: «من يُريد أنْ يَتبعني فلينكر ذاته...» وإنَّ الإنجيل ليُعلِّمنا التعفّف بصفته مظهراً للحُبّ.

الفصل الرابع

العدالة تجاه الخالق

الزواج

١ ـ وحدانيَّة الزواج وعدم انفساخه

تقودنا الاعتبارات السابقة، منطقياً، الى التسليم بوحدانيَّة الزواج وعدم انفساخه. والمقياس الشخصاني الذي عرضناه وشرحناه في الفصل الاول هو، في آن معا، اساس هذا المبدأ ومصدره. فيما ان الشخص لا يمكنه ابدا ان يكون، بالنسبة الى شخص آخر، موضوعا للمتعة بل مجرد موضوع (او، على الاصح، فاعلاً مشاركا) للحب فإن اتحاد الرجل والمرأة يستلزم إطاراً ملائماً. تتحقق فيه العلاقات الجنسيَّة كلياً ولكن بصورة تضمن، وفي الوقت نفسه دوام الاتحاد بين الشخصين. ونحن نعرف ان مثل هذا الاتحاد يُسمَّى زواجاً. إن محاولات ايجاد حلّ لمسألة الزواج خارج الوحدانيَّة الصارمة (التي تتضمَّن عدم الانفساخ) هي مخالفة للمقياس الشخصاني ولا تطابق مقتضياته اذ انها تُسلِّم بأنَّ بإمكان شخص أنْ يكون، بالنسبة الى آخر موضوعاً للمتعة وهذا خطر يُهدِّد المرأة خصوصا. والأمر سيّان في حالتَي البوليغامي «Polygamie» (من «بولي» اي «كثرة» و «غاموس» اي زواج): وهما تعدّد الزوجات Polygynie (اتحاد رجل مع عدة نساء) وتعدد الازواج Polyandrie (اتحاد امرأة مع عدة رجال).

وسوف نتناول هنا مسألة الزواج خصوصاً من ناحية المبدأ

الذي يحثّ على حُبّ الشخص (مقياس شخصاني). اي من ناحية المبدأ الذي يأمر بمعاملة الشخص بطريقة تتوافق مع كيانه وهذا أمر يُطابقه فقط وحدانيَّة الزواج وعدم انفساخه ويتعارض معه شكلا البوليغامي والزواج القابل للإنفساخ. وفي الواقع انه في مختلف هذه الاحوال يضطلع الشخص بدور موضوع المتعة لمصلحة شخص آخر إنَّ الزواج القابل للانفساخ انما هو (في مطلق الاحوال) نظام يسمح بتحقيق متعة المرأة والرجل الجنسيّة ولا يُحقق (بين شخصين) الاتحاد الدائم المرتكز على اثبات قيمهما المشتركة. والواقع أنَّ الاتحاد الذي يُبنى على هذا الإثبات لا يمكن إلاّ أنْ يكون دائماً كما أنَّه يجب أنْ تستمرّ مدّته طالما أنَّ الشخصين يُحافظان على علاقاتهما المشتركَة. والمقصود هنا ليس المدة الروحيّة، لانها خارج نطاق الوقت. بل المدة في الجسد وهذه تنتهي مع الموت.

لماذا ينبغي ان يستمر هذا الاتحاد؟ لأنَّ الزواج ليس فقط اتحاداً روحيّاً بل هو اتحاد مادي ودنيوي بين الاشخاص. وكما قال المسيح للصدّوقيين (متى ٢٢ و ٢٣ و ٣٠) الذين سألوه عن مصير الزواج بعد قيامة الأجساد (وهي عقيدة ايمانيّة): ان الذين سيعيشون مجدَّدا في اجسادهم لن يتخذوا امرأة ولا بعلاً. والزواج مرتبط ارتباطاً وثيق بالوجود المادي والدنيوي للإنسان مما يُفسّر انفساخه الطبيعي بموت احد الزوجين. عندها يصبح الآخر حراً ويمكنه عقد قران جديد. ويُطل القانون على هذا الامر اسم التعدديّة التعاقبيّة التي ينبغي تمييزها ع

التعدديّة التزاميّة المسمّاة في اللغة الجارية «التعدديّة» ببساطة، وهي زواج جديد يتمّ عقده في وقت ما يزال فيه احد الزوجين على قيد الحياة. ومع أنَّ الزواج مرة اخرى بعد وفاة احد الزوجين هو أمر معلَّل ومقبول فإن التمسّك بالترمّل لجدير بأعظم المديح ذلك أنَّ الاتحاد مع الشخص الراحل إنما يتحقق بشكل أفضل في حالة كهذه. ان قيمة الشخص ليست عابرة، والاتحاد الروحي يُمكنه ويتوجّب عليه الاستمرار حتى بعد انتهاء الاتحاد الجسدي. ويُمكننا ان نقرأ في عدة مواضع من الانجيل وخصوصاً في رسائل القديس بولس مدحاً للترمّل وللوحدانيّة الصارمة.

في كل تعاليم المسيح، نجد ان مسألة التعدديّة وعدم انفساخ الزواج قد حُلَّت بطريقة صريحة ونهائية فالمسيح فكَّر في الزواج الذي وضعه الخالق، وهو زواج وحداني صارم (سفر التكوين ١،٢٧ و ٢،٢٤) وغير قابل للفسخ («إنَّ ما جمعه الله لا يُفرّقه الانسان») وكان يستند إليه دائما لأنَّ في تقليد مستمعيه من الاسرائيليّين كانت تُعشّش ذكرى تعدّد زوجات البطاركة ورؤساء الشعب العظام والملوك (مثل داوود وسليمان) ، وكذلك رسالة موسى في الطلاق التي تسمح في بعض الحالات بفسخ زواج معقود شرعاً. لكن المسيح كان يعارض هذه التقاليد التي ما برحت في العادات (معارضة تامة) مُشيراً الى أنَّ هذه هي فكرة الخالق الأصليّة عندما وضع الزواج («... في البدء لم يكن الأمر على ما هو عليه الآن»).

وفكرة الزواج الوحدانيّ هذه النابعة من تفكير الله وارادته قد شوّهها أيضاً الشعب المختار. وهكذا غالباً ما تبّرر تعدديّة زوجات البطاركة بالرغبة في إنجاب ذريّة وفيرة فهل هذا يعني أن الإنجاب الذي هو الغاية الموضوعيّة للزواج يُبرّر التعدديّة التي نجد أمثلة عليها في العهد القديم، وقياساً على ذلك عليه أن يُبرّرها حيث تؤدّي التعدديّة الدورَ نفسه. لكن الكتاب المقدس يُقدم أدلّة كثيرة تشهد على أنَّ تعدديّة الزوجات تُتيح للرجل فرصة اعتبار المرأة كمصدر لذّة جسديّة وموضوع تمتّع مما يُسبب في الحَطّ من قدرها وانخفاض مستوى الرجل الخُلُقي ويكفينا التذكير بقصة الملك سليمان.

إنَّ إلغاء التعدديّة وإحلال الوحدانيّة ولا إنفساخيّة الزواج لوثيق الصلة بوصيّة المحبّة الذي سندمجه طوال مؤلَّفنا مع المقياس الشخصاني. وبما أنَّ العلاقات بين أشخاص من جنس مختلف وكذلك تعايشهم فيما بينهم يجب ان تتجاوب مع مقتضيات النظام هذا فإنَّ عليها أنْ تخضع لمبدأ الوحدانيّة واللا إنفساخيّة الذي يُلقي الضوء في الوقت نفسه على العديد من التفاصيل المتعلّقة بالحياة المشتَركة بين الرجل والمرأة بشكل عام. (ان وصيّة المحبّة كما عبّر عنها الانجيل تفوق المقياس الشخصاني: فهي تشتمل أيضاً على المبدأ الاساسي للمقياس الفوطبيعي والعلاقة الفوطبيعيّة القائمة بين الله والبشر.

بيد أنَّ المقياس الشخصاني يُشكّل بالتأكيد جزءاً منها فهو

يُكوّن المحتوى الطبيعي لوصيّة المحبّة التي بامكاننا فهمها بفضل عقلنا فقط دونما حاجة الى الإيمان ولنضف أنَّ هذا المقياس هو أيضاً الشرط الضروري للرجل حتى يتمكّن من فهم وتطبيق المحتوى الكامل للوصيّة وهو فوطبيعي أساساً).

إنَّ التعدديّة مخالفة لمقتضيات المقياس الشخصاني وكذلك الأمر بالنسبة لانفساخ الزواج المعقود بصورة شرعية (الطلاق) وهو يقود غالباً الى التعدديّة.

اذا عاشر احدهم امرأة وهي زوجته بفضل عقد زواج شرعي، واذا تركها بعد فترة من الزمن ليقترن باخرى، فإنه يُثبت بعمله هذا أنَّ زوجته لم تكن تُمثِّل له سوى القيم الجنسيّة.

ومع أنَّ هذا الإنفساخ، الذي تُرافقه التعدديّة المتزامنة، يحصل بعد وقت قليل من بداية الزواج فإنَّ له، أخلاقياً، مفعولاً رجعيّاً إذ إن مفعوله يبقى دون الزمن ويتعدّاه. وفي الحالة التي نُعالجها لا تُصبح المرأة في نظر الرجل وقت الطلاق او التعدديّة فقط، ذاك الشيء الذي لا يُمثِّل سوى القيم الجنسيّة التي يُساعد الزواج على استغلالها، بل إنَّ المرأة لم تكن تُمثّل في نظر الزجل شيئاً غير هذا، وكذلك الأمر فيما يتعلّق بالزواج. ويُمكننا بالطبع أنْ نقول الشيء نفسه عن المرأة تصرّفت بطريقة مشابهة مع رجل ما.

وبما أنَّ الانسان هو كائن يُمكنه التفكير تفكيراً تصوّرياً فإنه

يستطيع اتباع مسلّمات عامة. وبالتالي فإن الجوهر الحقيقي والقيمة الحقيقية للوقائع السابقة يَظهران له غالباً على ضوء الوقائع اللاّحقة. وهكذا، فيما يتعلّق بما يهمّنا يبدو على ضوء فسخ (حتى بعد سنوات عديدة) زواج معقود شرعياً، وغير تام، أي فسخ يرافقه تعدديّة متزامنة، ان ما ربط في السابق ما بين هذا الرجل وتلك المرأة وما اعتبراه حبّاً لم يكن الحب الحقيقي للأشخاص ولم يكن يملك قوة الاتحاد بين الاشخاص ولا المظهر الموضوعي للحُبّ.

قد يكون لما يَربط بينهما ماهيَّة ذاتيَّة غنيَّة، وقد يكون مرتكزا على انفتاح عواطفهما وشهوتهما، ولكنّه لم ينضج بما فيه الكفاية حتى يتمكن من بلوغ القيمة الموضوعيّة لاتحاد شخصين. ومن المحتمل أيضاً أنَّ اتحادهما لم يُوجَّه أبداً في هذا المجال. (نعرف في الواقع أنَّ على الزواج أنْ ينضج دون توقّف حتى يبلغ قيمة اتحاد شخصين: من هنا يبدو مهمّاً أنْ نُوجِّهه في هذا الصدد) على ضوء هذه الأسس أي المقياس الشخصاني، وفي الوقت التي تُصبح فيها حياة الزوجين المشتركة مستحيلة لأسباب خطيرة حقاً (خصوصا بسبب الخيانة الزوجيّة) يجب الإقرار بأنه لا يُوجد إلاّ إمكانيّة الهجر: وهي ابتعاد الزوجين عن بعضهما البعض دون فسخ الزواج.

بالطبع من حيث جوهر الزواج الذي ينبغي ان يكون اتحاداً دائماً بين الرجل والمرأة. فإنَّ الهجر هو شرٌّ ايضاً إلاّ أنه شرٌّ لا بدَّ منه.

بيد أنَّ الهجر لا يتعارض مع المقياس الشخصاني: لأنه لا يضع أياً من الزوجين (المرأة مهدّدة أكثر من الرجل) في وضع موضوع المتعة. ولكنَّ الأمر يغدو كذلك اذا كان شخص متزوجاً شخصاً آخر فيتخلّى عنه هذا الأخير ويتركه ليتزوّج طرفاً ثالثاً زواجاً غير قانوني.

غير أنه اذا لم يُقدم الزوجان إلاّ على التخلّي عن العلاقات الزوجيّة والعائليّة دون الاتحاد بالزواج مع شخص آخر، فإنَّ ذلك لا يُسيء الى المقياس الشخصاني. ففي هذه الحالة لا ينحدر احدهما الى مصاف موضوع للمتعة ويحافظ الزواج على طابَعه المؤسّسي في خدمة اتحاد شخصين لا في خدمة علاقاتهما الجنسيّة فحسب. علينا الإقرار بأن الرجل والمرأة في علاقاتهما الزوجية انما يتّحدان على أنهما شخصان وإنَّ اتحادهما يدوم طالما هما على قيد الحياة أي طالما أنَّ نفسَيهما على اتحاد مع جسدَيهما (حسب التومائيّين: الروح المنفصلة عن الجسد ليست شخصاً). من جهة اخرى لا يُمكننا التسليم بأن اتحادهما لا يمتدّ إلاّ المدة التي يرتئيانها لأن ذلك بالضبط يُخالف المقياس الشخصاني الذي يرتكز على مفهوم الشخص على أنه كائن. من وجهة النظر هذه فإنَّ الرجل والمرأة اللذين أقاما علاقات زوجيّة فيما بينهما عقب زواج تمّ عقده شرعياً، يربطهما موضوعياً رابط لا يفسخه إلاّ موت احدهما.

والحقيقة هي أن لا شيء يُغيّر في ذلك حتى ولو راودت مع الزمن احد ازوجين او كليهما الرغبة في فرط العقد: فهذا الأمر لا

يمكنه بتاتاً إلغاء الواقع الآخر وهو أنَّهما متحدان موضوعياً بصفة كونهما بعلاً وزوجاً. وقد يحدث أنَّ أحد الزوجين او الاثنين معاً يفقدان الأساس الذاتي لاتحادهما أو تظهر حالة ذاتيّة تتعارض مع اتحادهما من وجهة النظر النفسانيّة او النفسانيّة ـ الفيزيولوجيّة. وحالة كهذه تُبرّر حصول الهجر بينهما إلاّ أنّها لا تُلغي واقع أنهما ما زالا متّحدَين موضوعياً. بالضبط، على أنّهما زوجان.

ويفرض المقياس الشخصاني الذي هو فوقَ رغبات الأشخاص المعنيّين وقراراتهم. ان يمتد هذا الاتحاد حتى الموت. وكلُّ تصورّ آخر يجعل الشخص موضوع تمّتع وهذا ما يُساوي تقويض النظام الموضوعي للحُبّ حيث تتوطّد القيمة المافوق النفعية للشخص.

بالمقابل فإنَّ مبدأ الوحدانيّة الصارمة الذي يتطابق مع لا إنفساخية الزواج المعقود شرعياً، انما يُحافظ على هذا المقياس. وهذا المبدأ يصعب تطبيقه إلاّ انه أمر لا مفرّ منه اذا أردنا أنْ يبلغ العيش المشتَرك بين شخصين مختلفَين جنساً (وبطريقة غير مباشرة كلَّ الحياة البشريّة التي ترتكز بصورة كبيرة على هذا التعايش) مستوى الشخص والحُبّ. وهنا نقصد بالطبع الحُبّ ـ الفضيلة أو الحُبّ بمعناه الموضوعي تماماً وليس فقط بمعناه النفساني والذاتي.

وتكمن الصعوبة التي تُعيقنا عن إدراك مبدأ وحدانيّة الزواج وعدم انفساخه، في أننا غالبا ما نفهم «الحُبّ» بمعناه الثاني.

إنَّ مبدأ وحدانية الزواج وعدم إنفساخه يفرض الاندماج (راجع الفصل المخصّص لتحليل الحُبّ وبشكل خاص القسم الثالث منه) الذي بدونه يُصبح الزواج عمليَة تَحفّ بها المخاطر.

فالمرأة والرجل اللذان لم ينضج حبُّهما بعمق ولم يكتسب صفة الاتحاد الحقيقي لا يجب أنْ يتزوّجا لأنهما غير مستدِّين لمواجهة هذه التجربة التي تُدعى «زواجاً».

من جهة أُخرى فإنَّ المهمّ ليس ان يكون حبُّهما ناضجاً عشيّة زواجهما بل أنْ يكون قادراً على النموّ في إطار الزواج وبفضله. من المستحيل التخلّي عن هذه النعمة التي تُمثّلها وحدانية الزواج وعدم انفساخه ليس فقط لأسباب فوطبيعية أو لها علاقة بالإيمان بل أيضاً لبواعث عقلانيّة وإنسانيّة. ونعني هنا، في الواقع أوَّليَّة قيمة الشخص على قِيَم الجنس، وتحقيق الحُبّ في مجال يسهل إبداله بالمبدأ المنفعي Utilitariste الذى يتوافق مع تأكيد حالة التمتّع حيال الشخص. إن الوحدانيّة الصارمة هي مظهر من مظاهر المقياس الشخصاني.

٢ ـ قيمة المؤسسة

ستساعدنا الاعتبارات السابقة في فهم قيمة مؤسّسة الزواج بطريقة يسيرة. وفي الواقع لا يُمكننا حصر الزواج فقط في العَلاقات الجنسيّة بين الزوجين بل يجب أنْ نرى فيه مؤسّسة.

صحيح أنَّ هذه العلاقات هي التي تُحدِّدها بالفعل (من هنا أصل المثل اللاتيني القديم matrimonium Jacit Copula) إلّا أنها لا تُكوِّن الزواج اذا لم تدخل في أُطر مؤسَّسة مناسبة. إن كلمة «مؤسَّسة» تعني شيئاً «مؤسَّساً» و «موضوعاً» وفق نظام العدالة. ونحن نعرف أنَّ هذا النظام يتناول العَلاقات الإنسانيَّة والإجتماعيَّة (العدالة التوزيعيَّة والعدالة الاجتماعيّة) والحال أنَّ الزواج ينبثق من كلٍّ هذا.

ولأسباب تحدَّثنا عنها في الفصل السابق (تحليل الحَياء) فإنَّ واقع العلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة - شخصان - يرتدي طابَعاً حمياً. ولأن هذين الشخصين ينتسبان الى المجتمع فعليهما تبرير علاقاتهما تجاهه، ومؤسَّسة الزواج بالذات هي التي تُشكّل هذا التبرير. ويجب أنْ لا نفهم ذلك فقط من حيث المعنى التشريعي والتقيّد بالقوانين. فكلمة «تبرير» تعني «تصويب» ولا علاقة لها بِـ «إيجاد مبرِّر» أي التذرّع بظروف تخفيفيَّة لتبرئة النفس من الموافقة على أمر ما هو في اساسه شرّ.

وإذا كانت الحاجة الى تبرير علاقات الرجل والمرأة تجاه المجتمع قائمة فإنَّها لا تكون فقط بسبب نتائجها الطبيعيّة بل أيضاً مراعاة للاشخاص أنفسهم الذين يُشاركون في هذا الأمر وخصوصاً المرأة.

إن النتيجة الطبيعيَّة لعلاقات الرجل والمرأة هي الإنجاب

والطفل هو عُضو جديد على المجتمع أنْ يتبنّاه، وحتى، على مستوى أرفع من التنظيم الاجتماعي أنْ يُسجّله. وولادة الطفل تُحوّل اتحاد الرجل والمرأة المؤسَّس على علاقات جنسيّة الى أُسرة تكون بحدّ ذاتها مجتمعاً صغيراً يرتبط به وجود كل مجتمع كبير: أُمّة، دولة، كنيسة.

من هنا نفهم أنَّ هذا المجتمع الكبير يبذل جهداً في مراقبة مستقبله من خلال الأسرة، التي هي المؤسَّسة البسيطة التي يرتكز عليها الوجود البشري. فهي تُشكّل جزءاً من المجتمع الكبير الذي تخلقه كلّ لحظة إلاّ أنها تختلف عنه من حيث أنّها تملك طابعَها الخاصّ وغاياتها الخاصّة. ثم إنَّ على مثوليَّة الأسرة في المجتمع واستقلالها وقدسيَّتها الخاصّة أن تجد ظلّها في القوانين ويكون نقطة الانطلاق هنا قانون الطبيعة. وتُشكّل القوانين المكتوبة التعبير الموضوعي لهذا النظام الناتج عن طبيعة الأسرة نفسها.

إنَّ الاسرة لمؤسَّسة مرتكزة على الزواج. وليس بإمكاننا تحديد حقوقها وواجباتها في حياة أمّة كبيرة بدون أنْ نحدّد بدقّة الحقوق والواجبات التي يستتبعها الزواج. ومع ذلك، فإنَّ هذا لا يعني أنّه يجب اعتبار الزواج وسيلة فحسب بالنسبة الى الغاية التي هي الأسرة. فبالرغم من أنّه يقود الى ولادتها ويجب ألاّ يُعقد إلاّ في سبيل تكوينها يوماً ما، فإنَّ الزواج بحدّ ذاته لا يمحي في

الأسرة بل يُحافظ على طابَعه الخاص كمؤسَّسة تختلف بُنيتها الداخليّة عن بُنية الأسرة التي لها بُنية المجتمع، وحيث يُمارس الأب والأم - كلّ على طريقته - سلطته التي يخضع لها الأولاد. والزواج لا يملك، بعدُ، بُنية المجتمع بل يملك من جهة أُخرى بُنية مشتركة ما بين شخص وآخر، فهو اتحاد واجتماع شخصين.

هذا الطابَع الخاص للزواج لا يَمَّحي عندما يتحوّل اجتماع زوجين الى عائلة. فلأسباب عديدة قد لا يُصبح الزواج أسرة. إلّا أن فقدان الاسرة لا يَحرمه من طابَعه الجوهري. وفي الواقع إن المبرِّر الداخلي والاساسي للزواج ليس التحوّل الى أسرة فحسب بل خصوصاً تأسيس اتحاد ما بين شخصين، اتحاد دائم ومرتكز على الحُبّ.

إنَّ الزواج يخدم الوجود أول ما يخدم، إلّا انه يرتكز على الحُبّ - راجع الفصل الأول - والزواج غير المُنجِب دون خطأ من جانب الزوجين يُحافظ على القيمة الكاملة للمؤسَّسة. إنَّه بالطبع يخدم الحُبّ بشكل أفضل بخدمته الوجود وبصيرورته أسرة. هكذا يجب فهم فكرة هذا القول «الإنجاب هو الغاية الرئيسة للزواج» بيد أنَّ زواجاً لا يُمكنه بلوغ (الإنجاب) لا يَفقد شيئاً من أهميَّته كمؤسسة ذات طابَع شخصانيّ. ولتحقيق الإنجاب ينبغي أيضاً أنْ يجد هذا الطابَع في عمليّة الإنجاب ما يُعبِّر عنه أتمَّ تعبير وأن يكون حُبّ الزوجين ناضجاً وخلّاقاً. ولنضف أنَّه اذا كان

هذا الأخير، بطريقة من الطرق، ناضجاً وخلّاقاً فإن الإنجاب يزيد في نموّه.

وهكذا فالزواج مؤسَّسة بحدّ ذاتها لها بُنيتها الشخصانيّة المميّزة. وهذه المؤسَّسة تكبر وتُصبح أسرة حتى تصل الى درجة تتماثل معها، او بتعبير أفضل تُعطي الأسرة للزواج طابَعها كما يَسِمُها الزواج بطابَعه هو ويثبت بفضلها ويبلغ كماله. وهكذا مثلاً فإن زوجين مسنّين يعيشان محاطَين ليس من اولادهما فحسب بل من عائلات هؤلاء بمن فيهم أطفال صغار، إنما يُشكّلان في هذه العائلة «مؤسَّسة» وحدة وكيانا في آن معاً، تُوجد وتعيش وفقاً لطابَعها الشخصاني الاساسي وحسب قوانينها الخاصّة، وهذا ما يجعل منها مؤسَّسة. ثُمَّ إنَّ القوانين التي يرتكز عليها وجودها يجب أن تنجم من مبادىء المقياس الشخصاني لأنه بهذه الطريقة فقط يُمكننا أن نضمن لاتحاد شخصين طابعاً شخصانيّاً حقاً. وليست البُنية الاجتماعيَّة للعائلة صالحة إلّا بقدر ما تُؤمِّن للزواج هذا الطابَع ويقدر ما تُحافظ عليه. لهذا السبب فإنَّ العائلة المبنيَّة على تعدّد الأزواج، بالرغم من كثرة عددها وظهورها ماديّاً بمظهر المجتمع الأقوى (مثل عائلات البطاركة في العهد القديم) فإنَّ قيمتها معنويّاً تبقى دون قيمة العائلة المبنيّة على الزواج الوحداني. ففي بُنية هذه الأخيرة تظهر بشكل أوضح قيمة الأشخاص والحُبّ كاتحاد دائم بين شخصين (واقع له بحدّ ذاته أهمّية تربويّة كبيرة)، بينما في بُنية العائلة المبنيّة على تعدّد الأزواج فإن الخصب

البيولوجي والنموّ العددي هما عنصران أبرز من قِيَم الاشخاص وقِيَم الحُبّ الشخصانيّة. إن أهميّة مؤسسة الزواج تكمن في أنها تُبرّر واقع العلاقات الجنسيّة بين زوجين يُحدّدان ضمن مجموع الحياة الاجتماعيّة وهذا أمر مهمّ ليس فقط بسبب النتائج، بل باعتبار الشخصين نفسيهما اللذين يشاركان في ذلك. وعلى هذا التبرير أيضاً يَتوقّف التقدير الأخلاقي لحبّهما. في الواقع بالرغم من أنّ علاقاتهما الجنسيّة، قد تبقى خفيّة، فإنّهما يطلبان من جهة أُخرى تحديد وضعهما بالنسبة الى الناس الآخرين وبالنسبة الى المجتمع وفق مفهوم المحيط القريب والبعيد. وفي هذا المجال حيث كلّ شيء يجري بين شخصَين ويُشكّل خاصيّة لحُبّهما ألا يظهر بصورة أوضح، أكثر مما يظهر في أيّ مجال آخر، أنّ الانسان كائن اجتماعي؟ هذا الحُبّ الذي بشكل من الأشكال، يُبرّر نفسانياً علاقاتهما ويُضفي عليها صفة الشرعية، يجب ان يكتسب فوق ذلك حقّ المواطنيّة بين الناس.

حتى لو أن الرجل والمرأة، لم يفكّرا في ذلك بادىء ذي بدء فإنّهما سيُجبران مع الزمن على ملاحظة أنّ حُبّهما إذا جُرِّد من هذ الحقّ سوف يخسر عنصراً أساسيّاً، وسوف يشعران بأن على هذ الحُبّ ان ينضج بما فيه الكفاية ليتمكّنا من إظهاره للمجتمع فهناك اذن من جهة الحاجة الى إخفاء العلاقات الجنسيّة التي تنتج عن الحُبّ، ومن جهة أُخرى الحاجة الى رؤيته معترفاً به.



من أراد ان يتبعني فليحمل صليبه ويتبعني!



كلّهم ابناء الله!

المجتمع على أنّه اتحاد بين شخصين. والحُبّ بحاجة الى هـذا الاعتراف الذي يبقى بدونه غير كامل.

أمّا الاختلاف في معاني هذه المفردات، مثل: «عشيقـة» و «خليلة» و «فتاة هوى» الخ. . . والمفردات مثل: «زوج» و«خطيبة» فـإنّه ليس مجرَّد اصطلاح فقط بـل هـو اختـلاف جـوهـريّ وطبيعيّ. فكلمة «عشيقة» مثلاً بمعناها الدقيق تُشير الى أنّ موقف الرجل حيال المرأة يرتكز على استعمالها في العلاقـات الجنسيّة كموضوع (مادة) بينما كلمات «زوجة» و «خطيبة» و «حبيبة» تُشير الى مشاركة في الحُبّ لها قيمة شخصانية كـاملة وبالتـالي قيمة اجتماعية. هذا هو بالذات معنى مؤسَّسة الزواج، وهي في مجتمع يعترف بمبادىء أخلاقيّة سليمة ويأخذ بها (دون مراءاة أو احتشام زائف) امر ضروري لإثبات نضج الاتحاد بين الـرجل والمـرأة ولإقامة الدليل على دوام حبّهما. في هـذا المجال إنّ مؤسـسـة الزواج ضرورية ليس فقط بالنظر الى الناس «الآخرين» الذين يكوّنون المجتمع بل أيضاً ـ وخصوصاً بالنسبة للشخصين اللذين تجمعهما. حتى لو لم يكن حولهما أناس آخرون فإنّ مؤسسة الزواج ستكون ضرورية لهما (أو ربّما شكل من أشكال عقد الزواج. بتعبير آخر طقس يحدّد الفريقان المعنيّان طريقة إخراجه).

ومع أنّ الزواج قد ينشأ كأمر واقع تلعب فيه العلاقات الجنسيّة دوراً حاسماً، فإنه يبقى مؤسسة. إن العلاقات الجنسيّة

بين الرجل والمرأة تفرض مؤسسة الزواج في الدرجة الاولى فرضها للتبرير في ضمير كل منهما.

إنَّ كلمة «matrimonium» في اللاتينية (الزواج) تُشدِّد على «وضع الأم» كما لو أنَّها تريد الإشارة الى مسؤوليّة الأمومة الملقاة على عاتق المرأة التي تعيش مع رجل عيشة زوجيّة. ويُساعد تحليل هذه الكلمة اللاتينية على فهم أفضل لأنَّ العلاقات الجنسيّة خارج الزواج تجعل الشخص موضوعاً للمتعة. أمّا مَن مِن الطرفين هو موضوع المتعة؟ فليس من المستبعَد أنْ يكون الرجل إلاّ أنَّ المرأة هي ذلك دائماً. وبإمكاننا الوصول بسهولة الى هذه النتيجة (عن طريق التناقضات) إذا حلّلنا كلمة matrimonium (من اللغة اللاتينية matris-munia «واجبات الام»). إنَّ العلاقات الجنسيَّة خارج الزواج تُسبِّب دائماً وموضوعياً للمرأة ضرراً حتى عندما تُوافق عليها لا بل تشتهيها. لهذا السبب فإن «الزنى» في المفهوم الواسع للكلمة هو ضرر أخلاقي. ثم إنَّ الكلمة هذه تحمل هذا المعنى في الكتاب المقدَّس والوصايا العشر والانجيل. فهي تعني ليس فقط العلاقات الجنسية مع زوجة الغير، بل والعلاقات التي يُقيمها الرجل مع كل امرأة عدا زوجته أكانت متزوّجة ام لا. أمَّا فيما يتعلّق بالمرأة فالأمر يتناول العلاقات مع كلِّ رجل ليس زوجها.

وكما دلّ عليه تحليلنا للعفّة في الفصل الثالث، فإنَّ ثمَّة عناصر مرتبطة بالزنى بمفهومه هذا موجودة أيضاً في اعمال داخليّة

كـالشَّبَق مثـلاً (راجـع جملة القـديس متى ٥,٢٨ التي تَكــرَّر ورودها). من الواضح أنَّ الزنى يحصل بالأولى عندما تتعلّق هذه الأعمال بامرأة الغير او برجل الغير. ويُعادل ضرره الأخلاقي في خطورته أية إساءة الى نظام العدالة إذ إنّ الحدّ الفاصل بين ما هو لي وما هو لك قد انتُهك. وهذا يحدث ليس فقط عندما تغتصب ما يمتلكه الغير بل أيضاً عندما نأخـذ ما ليس لنـا. ومؤسَّسة الزواج هي التي تُحدّد في مثل هذه الحال «الملكيّة» وانتماء احدهما الى شخص آخر. ولنضف ـ كما أشرنا الى ذلك سابقاً ـ أن هذه المؤسسة لا تحوز قيمتها التامة إلاّ بتحقيق شرطين هما الوحدانية وعدم الانفساخ.

إن كلَّ ما قلناه للإشارة الى الضرر الأخلاقي للزنى يقودنا الى ملاحظة أنَّ كلَّ العلاقات الجنسيّة خارج الزواج هي سيّئة أخلاقياً وبالتالي هي سيّئة قبل الزواج وخارج الزواج. ويُعادلها سواء من وجهة النظر الاخلاقية مبدأ «الحُبّ بدون زواج» لأنه يفرض رفض مؤسَّسة الزواج او تحجيم دورها في الحياة المشتركة ما بين رجل وامرأة لاعتبار هذا الدور طارئاً وليس بذي أهميّة. مع أنَّ التحليل الذي سبق قد دلّ على عكس ذلك. أي أنّه اساسي وضروري. وفي العـلاقات الجنسيّـة، بدون مؤسَّسـة الزواج، يهبط الشخص الى مستوى موضوع المتعة، وهذا امر يُعارض مقتضيات المقياس الشخصاني الذي لا يُمكننا بدونه أنْ نتصوَّر حياة مشتركة بين شخصين تكون على مستوى قيمتهما.

فالزواج كمؤسَّسة ضروري لتبرير حصول العلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة خصوصاً بنظرهما وفي الوقت نفسه بنظر المجتمع. وعندما نستعمل كلمة تبرير يُصبح جليّاً أنَّ مؤسسة الزواج تنجُم عن النظام الموضوعي للعدالة. زِدْ على ذلك وجود الحاجة الى تبرير علاقات الرجل والمرأة امام الله الخالق. وهذا الأمر يفرضه أيضاً النظام الموضوعيّ للعدالة. ثُمَّ إن إجراء تحليل عميق يُوصلنا الى اعتقاد راسخ بأنَّ واقع تبرير العلاقات الزوجيّة امام الخالق هو في اساس كل تبرير إنْ بين الزوجين وإن امام المجتمع.

بالطبع فإنَّ مؤمناً فقط يعترف بوجود الله الخالق ويُدرك أنَّ كلَّ كائنات عالمنا بمن فيها الانسان هي مخلوقاته، يستطيع القيام بمثل هذا التحليل والقبول بالنتائج التي يفرضها.

إن مفهوم «خليقة» يحتوي فكرة الارتباط الخاصّ بين الكائن والخالق ويعني هذا الارتباط في الوجود (ثم خلقه = ارتباط في الوجود).

وعلى هذا الارتباط يرتكز حقّ الملكية الخاص الذي يملكه الخالق على كلّ خلائقه (dominum altum) فهو يملك بشكل مطلَق كلَّ فرد منها لأنَّ كلّ كائن موجود بنعمة الوجود الذي منحه الله إيّاه، فإنَّ بإمكاننا القول عن الخالق، «أنه يملك كلّ شيء» وفي الواقع أنَّ ما «يخلقه» الكائن بقدرته إنّما يفترض

الوجود المُعطى: إن نشاط المخلوقات لا يُنمّي سوى معطيات موجودة في فعل وجودها.

ويختلف الانسان عن سائر مخلوقات العالَم المرئيّ بقدرته على الفهم بفضل عقله الذي هو في الوقت نفسه اساس الشخصيّة كما أنّه يُكيّف داخليّة وروحيّة الكائن وحياة المرء. وبفضل عقله يُدرك الإنسان أنّه مُلك لنفسه، ولكونه خليقة فإنه ملكٌ لخالقه، وحقُّ ملكية الله له يدخل في حياته. وعند انسان يُنير الإيمان عقله لا يُمكن لمثل حالة الوعي هذه إلّا أنْ ترى النور. إنها تُنبئه في الوقت نفسه بأنّ كلّ إنسان موجود في الوضع ذاته: وهكذا تُولد حاجتان الى تبرير العلاقات الجنسيّة بواسطة مؤسَّسة الزواج. والواقع أنَّ الرجل والمرأة يصبحان بشكل من الاشكال ملكاً أحدهما للآخر. من هنا تبرز من جهة الحاجة الى تبرير الأمر لبعضهما البعض ومن جهة أُخرى امام الخالق. والحقّ هو أنَّ المؤمنين وحدهم يستطيعون فهمَ ذلك لأنّ «مؤمن» يعني (خلافاً للمعتقد السائد كمتديّن) «انسان عادل تجاه الله والخالق». وها نحن على وشك إدراك طابَع سرّ الزواج المقدَّس. إنّ الزواج وفق تعاليم الكنيسة هو سرّ منذ البدء اي منذ خُلق اول رجل وانثى بشريَّين. ثُمَّ أثبت الأنجيل «السرّ الطبيعيّ» بإعلان «سرّ النعمة».

ولا يكفي أن يُعطي الرجل ذاته للمرأة والمرأة للرجل عن طريق الزواج في حين أنّ كلًا منهما في الوقت نفسه، هو مُلك للخالق. يجب اذن أنْ يُعطيهما هو الواحد للآخر او بالأحرى ان

يُقرّ عطاءهما كلّ للآخر في إطار مؤسَّسة الزواج. وموافقة الخالق هذه ليست في نطاق المعرفة الحسيّة كما لا يُمكن «فهمها» انطلاقاً من التفهّم الطبيعي. إنّ الزواج كسرّ من أسرار الطبيعة هو الآن مؤسَّسة الزواج المبنيّة على إدراك الحقوق التي يملكها الخالق على الأشخاص. أمّا الزواج كسرّ نعمة فإنه يفترض الفهم الكامل لهذا الحقّ. إلّا أن سرّ الزواج مبنيّ من جهة أخرى على اليقين - الذي يأتي به الانجيل - بأن تبرير الانسان امام الله يتمّ خصوصاً بفضل النعمة. ويحصل الإنسان عليه بواسطة الاسرار التي تمنحه إياها الكنيسة التي وهبها المسيح من اجل هذه الغاية قدرة فوطبيعية. ولهذا السبب يفي سرّ الزواج تماماً بالحاجة الى تبرير العلاقات الزوجيّة امام الله الخالق وقد تمّ وضعه في الوقت نفسه الذي ظهر فيه النظام الفوطبيعي.

٣ - الإنجاب - الأبوّة والأمومة

إنَّ قيمة مؤسَّسة الزواج تكمن في أنها تُبرِّر واقع العلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة. وهذا الواقع ليس عملاً منفرداً بل سلسلة أعمال. ولهذا السبب فإنَّ الزواج البشري هو حالة ثابتة إنه بتعبير آخر مؤسَّسة دائمة تخلق إطاراً للتعايش بين الرجل والمرأة طيلة حياتهما. وهذا الإطار مُفعَم بأعمال متعدِّدة ناجمة عن مجالات مختلفة: اقتصاد، ثقافة ودين، ومولِّدة معاً حياة مشتركة

غنيّة ومتعدّدة النشاطات. وهي اولاً حياة الزوجين ومن ثمّ حياة العائلة التي تنجم عن الأولى. ولكلٍ من هاتين الحياتين أهميتها الخاصّة وهما تُحدِّدان بشكل من الأشكال نموَّ الحُبّ بين الطرفين في الزواج. وترتدي الأعمال الجنسيـة معنى معيَّناً ذاك أنّها تُكيِّف بطريقة خاصة نموَّ الحب بين الرجل والمرأة. وكما سبق ولاحظنا فإنَّ مؤسَّسة الزواج تُبرِّر العلاقات الجنسيّة، وذلك بمقدار ما تخلق إطاراً موضوعيّاً حيث يغدو بإمكان اتحاد دائم بين شخصين ان يتحقَّق. (وهذا بالـطبع شـرط أنْ يكون وحـدانياً وغـير قابـل للإنفساخ، إلاّ أنَّ تحقيق هذا الاتحـاد بين شخصـين يُشكِّل معضلة أخلاقيّة على حدة، وهي المعضلة الداخليّة لكلّ زواج.

يتوجَّب على كل عمل من هذه الأعمال أن يملك عدالته الداخليّة لأنه ليس بالإمكان أنْ يحصل اتحاد بين شخصين في الزواج اذا غابت العدالة. وهكذا تطرح مسألة خاصة ـ أساسيّة من وجهة نـظر أخلاق الشخص وثقـافته ـ ألا وهي انسجـام العلاقـات الزوجيّة مع المقتضيات الموضوعيّـة للمقياس الشخصـاني. وأمر تطبيقها يكتسب هنا أهميّة كبيرة إلاّ أنه في الوقت نفسه صعب للغاية ـ ولا يجب تجاهل هذه النقطة ـ. ذاك أنَّ عدّة عوامل داخليّة وظروف خارجيّة مرافقة لفعل الحُبّ المشترك بين شخصين تُسهِّل تحجيمه الى فعل تمتُّع. وفي هذا المجال أكثر من غيره يكون الانسان مسؤولاً عن الحُبّ. ثم إنَّ المسؤولية تتكامـل بمسؤوليّة حياة الشخص وصحتّه. وهذا المجمـوع من الخيور

الرئيسة يُحدِّد القيمة الأخلاقيّة لكلّ عملٍ من العلاقات الزوجيّة. بإمكاننا اذن أن نقدِّر هذه القيمة انطلاقاً من كلٍّ من هذه الخيور على حدة ومسؤولية الإنسان حيال كل منها.

أمّا في مؤلَّفنا هذا فسنختار كنقطة انطلاق الخيور التي يُمثّلها الشخص والحُبّ الحقيقي، وذلك انسجاماً مع مفترضاتنا والخط العامّ لاعتباراتنا. ويبدو بالفعل أنَّ تلك الأمور أساسيّة كما أنها تُكيِّف الموقف السليم من الآخرين.

إنّ الرجل والمرأة كونهما زوجين، يتحدّان في العلاقات الجنسيّة، ويدخلان بفضل ذلك الى إطار ما يُعرف بـ «نظام الطبيعة». وكنا قد أشرنا في الفصل الأول الى أنه لا يجب دمج نظام الطبيعة مع النظام البيولوجي لأنه في الواقع نظام الوجود والصيرورة وخصوصاً لأنه نظام الإنجاب.

واذ نلاحظ أنَّ نظام الطبيعة ينزع الى الإنجاب عن طريق العلاقات الجنسيّة فإننا نُعطي كلمة «إنجاب» مفهومها الأوسع. ويبقى أنَّ الإنجاب هو الغاية الطبيعيّة للعلاقات الزوجيّة بالرغم من أنَّ العمل الجنسي اذا ما حصل في فترة اللاّخصب الطبيعي عند المرأة لا يُمكنه بلوغ هذا الأمر.

واذا نظرنا موضوعيّاً في الحياة الزوجيّة نجد أنّها ليست مجرّد اتحاد بين شخصين بل اتحاد بينهما بما له علاقة بالإنجاب. وهذ التعبير يُلائم في هذا الموضع اكثر من تعبير التكاثر الذي يحمل بالأحرى معنىً بيولوجياً، لأنه في عالم الانسان ليس المقصود فقط

بداية حياة بالمعنى البيولوجي الصرف، بل بداية وجود كائن بشري ممّا يجعل استعمال كلمة «إنجاب» أمراً أصوب. وفي العلاقات الزوجيّة بين الرجل والمرأة يلتقي نظامان: نظام الطبيعة والتكاثر غايته، ونظام الأشخاص المتمثل بحُبّهم والنازع الى تحقيقه على أكمل وجه. ولا يُمكننا الفصل ما بين هذين النظامين لأنَّ احدهما مرتبط بالآخر ذاك أنَّ الموقف حيال الإنجاب هو شرط لتحقيق الحُبّ. بيد أن في عالم الحيوان لا يتمّ بواسطة الغريزة سوى التكاثر، وبما أنه لا وجود لأشخاص، فلا وجود اذن مقياس شخصاني يطرح مبدأ الحُبّ. أمّا في عالَم الناس فالغريزة على العكس ليست حاسمة والنزعة الجنسيّة التي تُوجِد شروط الإخصاب وتُقدِّم «مادة» الحُبّ، تتخطّى اذا جاز لنا القول باب الوعي والإرادة. وحتى تتحقّق على مستوى إنساني وشخصي حَقّ، لا يُمكن للإنجاب ان يستغني عن الحُبّ، فهما يرتكزان على الاختيار الواعي للأشخاص. وحين يتزوّج الرجل والمرأة ويُقرّران بتبصُّر وحريّة إقامة علاقات جنسيّة، فإنما يختاران الإنجاب بما لا يقبل الجدل، وان كان عاماً (مع ذلك فالإنجاب يبقى ذاتياً، أمراً مُحتملاً لأنَّه يتوقّف على الغياب الطبيعي لاستحالة الخصب التي قد تغرب عن معرفتهما). وهكذا يُعلنان استعدادهما للمشاركة - اذا قُدّر لهما ذلك - بالخَلْق حسب المعنى الحقيقي لكلمة «إنجاب». وبهذه الطريقة - وهي الطريقة الوحيدة للتوصّل الى الإنجاب - يُسبغان على علاقاتهما الجنسيّة طابَعاً شخصانيّاً حقاً.

وهنا تُطرح مسألة الأبوّة والأمومة. فالطبيعة تنزع دائماً الى التكاثر، المتعلّق بالخصب البيولوجي الذي بفضله يَهب افـراد راشدون من نوع ما الحياة لذريّتهم أي لأفراد جدد من النوع نفسه. وتَجري الأمور عند الانسان بطريقة مشابهة، ولكن بما أنه انسان فإنّ واقع كونه أباً او أُمّاً يرتدي هنا معنى أعمق لا من الناحية البيولوجية فحسب بل من الناحية الشخصانيّة ايضاً. فهو يجد ـ ويجب أن يجد ـ رجعاً عميقاً في داخليّة شخصه يُعبّر عنه محتوى المفهومَين: «أُبوّة» و «أُمومة». في الواقع إنّ الأبوّة والأمومة البشريين ينطويان على كلّ سياق الاختيار الإرادي المرتبط بالزواج وخصوصاً بالعلاقات الزوجيّة للأفراد. وبما أنَّ هؤلاء هم تحقيق للحُبّ ـ ويجب أن يكونوا كذلك ـ أي تحقيقاً على مستوى الأفراد، فإن للأبوّة والأمومة دور في حدود الحُبّ. ولا تكتسب العلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة في الزواج كامل قيمة اتحاد شخصين إلّا اذا افترضت تفضيلاً لإمكانية الإنجاب. وهذا ينتج عن وحدة بين نظامين: نظام الطبيعة ونظام الفرد. ففي علاقاتهما الزوجيّة لا يقوم الرجل والمرأة بعلاقة مقتصَرة عليهما وحدهما: فبحكم الأشياء تشمل علاقتهما الشخص الجديد الذي قد يُولد بفضل اتحادهما.

ويجدر بنا الإشارة خصوصاً الى تعبير «قد يُولَـد» لأنه هـو الذي يُشير الى الطابَع الفرضيّ لهذا الاتحاد الجديد. إنّ العلاقات الزوجيّة بين فردين «بإمكانها» إعطاء الحياة لشخص جديد. اذن يتوجّب على الرجل والمرأة عندما يتزوّجان أنْ تُرافق موافقتهما على

الزواج حالة ذهنيّة وإراديّة: «بمقدوري أن أُصبح أباً» و «بمقدوري أن أُصبح أُماً» وبدون ذلك فإنَّ علاقاتهما الزوجيّة اللاّحقة لا تجد تبريرها داخلياً فينتفي العدل من شخصهما.

إنَّ الحُبّ الزوجي المتبادَل يفرض اتحاد شخصين إلاّ إنَّ هذا الاتحاد لا يُطابق الاتحاد في الاتصال الجنسي الذي لا يبلغ المستوى الشخصي، إلاّ حين تُرافقه، في ذهن المعنيَّين وارادتهما، هذه الحالة العامة التي تُولد ساعة عقد الزواج. ويُفترض أن تدوم طالما تبقى العلاقات الزوجيّة ممكنة: «بمقدوري ان أُصبح أباً» و بمقدوري أن أُصبح أماً». وهذا الموقف مهمّ وحاسم بشكل لا يُمكن بدونه أن يتحقّق نظام الاشخاص في العلاقات الزوجيّة. أمَّا اذا لم يحصل هذا فلا يبقى مكان اتحاد الشخصين الحقيقي سوى تزاوج يفتقر الى القيمة الشخصانيّة بكاملها. واذا استخلصنا النتائج التي تَفرض نفسها، وجب علينا القول أنَّ هذا التزاوج مرتكز فقط على قِيَم الجنس لا على تأكيد الشخص، ذاك أننا لا نستطيع فصل هذا الأخير عن حالة الوعي والإرادة: بمقدوري أن أُصبح أباً» و «بمقدوري أن أُصبح أماً».

وعندما ينتفي هذا الموقف لا تعود العلاقات الجنسيّة تجد تبريراً كامل الموضوعيّة في نظر الزوجين (وبنسبة أقل في عيون الآخرين الذين يُحلّلون وضعاً كهذا تحليلاً نظرياً) اذا ما نفينا من العلاقات الزوجيّة، بصورة جذريّة وكُليّة، احتمال للأبوّة

والأمومة، فإنّنا نغيّر بذلك العلاقة المتبادَلة بين طرفين. فينزلق اتحاد الحُبّ نحو متعة مشتركة، او بتعبير أفضل نحو متعة الزوجين. وهذا التبديل لا مفرّ منه ولكن بإمكانه اتخاذ اشكال مختلفة سنحاول تحليلها فيما تبقّى من هذا الفصل. لأن المسألة تتطلب تحليلاً عميقاً. على كلٍّ حال يجدر هنا الإشارة الى أنّ التبديل في العلاقات المتبادَلة بين شخصين الذي يتم في الفترة التي يستبعدان فيها كلّياً إمكانية الأبوّة والأمومة من علاقاتهما الزوجية، يجعل موقفهما غير متلائم مع مقتضيات المقياس الشخصاني. وعندما يطرح الرجل والمرأة تماماً الفكرة التالية«بمقدوري أن أصبح أباً» و «بمقدوري أن أصبح أماً». او عندما يستبعدان الأبوّة والأمومة بـ «طرق اصطناعية» فإنهما يجازفان بحصر علاقاتهما - موضوعياً - في المتعة التي يكون الشخص موضوعها.

قد يثير هذا الجزم معارضة من الناحيتين العمليّة ا[illegible] النظريّة. لذلك يتوجّب علينا هنا التذكير بفرض اعتبارات خصوصاً بتلك التي وردت في الفصل الأول. إنّ الموقف الأخلاقي في تجاه الرغبة الجنسيّة يقوم من جهة على إتمامها [illegible] ينسجم مع غايتها الطبيعيّة، ومن جهة أخرى مقاومتها بمقدار يتمكّن من منع تحقيق وحدة حقيقيّة بين شخصين، وبالتالي منعه من الوصول الى مستوى الحُبّ حيث يثبتان قيمهما بالتبادل وتملك العلاقات الجنسيّة (الزوجيّة) هذا الطابَع وتكوّن [illegible] الاتحاد بقدر ما تشتملان على «الاستعداد العام للإنجاب». و

الأمر ينجم عن موقف واعٍ حيال الرغبة: السيطرة عليها يعني بالتدقيق الإقرار بغايتها في العلاقات الزوجيّة. ويُمكننا القول بأن تبنّي موقف كهذا يُساوي إخضاع الانسان للطبيعة في حين أنّه في مجالات متعدِّدة ينتصر عليها ويتحكّم بها. وهذا ليس سوى شبهة لأن الانسان لا يسيطر على الطبيعة إلاّ بتأييد ديناميتها. إذ لا انتصار على الطبيعة بانتهاك قوانينها، فهي لا تسلس قيادتها الا بفضل معرفة عميقة بنهائيّتها وبالقوانين التي تتحكّم بها. أمّا الانسان فيستخدم الطبيعة عن طريق تحسين استخدامه إمكاناتها الكامنة.

يبدو من اليسير تطبيق هذه الملاحظات على الموضوع الذي يهمّنا وسوف نتناول هذا مجدّداً في الجزء الثاني من هذا الفصل. كذلك الأمر بالنسبة الى نطاق الرغبة الجنسيّة حيث لا يستطيع الانسان قهر الطبيعة عن طريق انتهاك قوانينها بل فقط عن طريق التقيّد بغائيّتها واستثمار إمكاناتها بفضل معرفته بالقوانين التي تتحكّم بها.

ولننتقل الآن الى الحُبّ. بما أنَّ العلاقات الجنسيّة ترتكز على الرغبة وتقود تصرّف الشخص، فإنَّ الطريقة التي تُستخدَم بها في هذه العلاقات، تُحدِّد بشكل غير مباشر الموقف الأخلاقي حيالها. وفي نظام الحُبّ لا يُمكن لأحدهم أنْ يبقى اميناً لشخص آخر إلاّ بمقدار ما يبقى اميناً للطبيعة. فهو بانتهاكه قوانين الطبيعة إنما «ينتهك» أيضاً الشخص بجعله موضوع متعة عوض أنْ يجعله موضوع حُبّ. ثم إن الاستعداد للإنجاب في العلاقات الزوجيّة

يحمي الحُبّ ويُشكّل الشرط الضروري لاتحاد حقيقي بين شخصين، وبإمكان هذا الاتحاد أن يتمّ في الحُبّ وخارج العلاقات الجنسيّة إلاّ انه عندما يتحقّق بها، فإن قيمتها الشخصانيّة لا يُمكن أنّ تتحقّق دون الاستعداد للإنجاب، الذي بفضله يتصرّف الشخصان بما ينسجم مع المنطق الداخلي للحُبّ، ويحترمان الديناميّة الملازمة له، كما ينفتحان بنفسيهما على خير جديد، وهو في الحالة هذه التعبير عن القوة الخلاّقة للحُبّ. وينفع الاستعداد للإنجاب على تخفيف الانانيّة المشتركة (أو أنانيّة احدهما فيوافق الآخر على ذلك) التي تُخفي دائماً استعمال الشخص للمنفعة الخاصّة.

وواضح أنَّ التوازن يرتكز هنا على العلاقة الوثيقة التي توحّد بين نظام الطبيعة، والانسان، ونموّ الشخصيّة. يجب الاعتراف بأنه يصعب على الانسان أن يفهم نظام الطبيعة ويعترف به كـ «قيمة مجرَّدة» (إنه يخلطه إجمالاً مع «النظام البيولوجي وهكذا يأتي عليه كما لاحظنا في الفصل الاول). من السهل جداً فهم قوة نظام الطبيعة كأساس للأخلاقيّة اذا رأينا فيها سلطان الخالق. لهذا السبب أطلقنا على الفصل عنوان «العدالة تجاه الخالق وسوف نُحلّل فيما بعد مفهوم هذه العدالة.

المسألة معقّدة لأنه من السهل ان يُصبح الحُبّ أنانية في العلاقات الجنسيّة، وبشكل عام في العلاقات بين أشخاص من

جنس مختلف، فيختلط عندئذ بـ حالات شهوانيّة. وهنا يستنتج المرء أنّ: لا حُبّ دون شهوة، ولا يخلو هـذا الاستنتاج من الصحة إلاّ انه ناقص. فاذا اعتبرنا المسألة بكاملها لوجب القول: لا وجود للحُبّ دون الإقرار المتبادل بقيمة الشخصين، لأنه عليها يرتكز اتحادهما، كما أنّ الحالات الشهوانيّة لا تخدمها ومن ثمَّ لا تخدم الحُبّ إلاّ بمقدار ما لا تتعارض مع هذه القيمة. لا يمكننا القول اذن أن الشهوة تُساهم فعلاً في اتحاد الرجل والمرأة، كما أنَّ الحالات الشهوانيّة التي تُعارض موضوعياً قيمة الشخص لا تخدم بالطبع الحُبّ. لكنّنا نجد أنّ «العلاقات الجنسيّة التي تستبعد تماماً الاستعداد للإنجاب تكون مخالِفة لقيمة الشخص». وبالفعل فإنّ هذه القيمة تُصان من جهة بفضل العمل الواعي تماماً والمنسجم مع الغائيّة الموضوعيّة للعالَم («نظام الطبيعة») ومن جهة اُخرى بفضل حماية الشخص من كل تمتّع قد يصبح هو موضوعه. ذاك أنّه ثمة تنافض أساسي بين «أحبّ» و «استخدم» شخصاً ما.

ولنعد الى تحليل الحياء ولظاهرة امتصاص الخجل الجنسي بواسطة الحُبّ. في العلاقات الزوجيّة يـرتبط الحياء وسيـاق امتصاصـه الطبيعي بواسطة الحُبّ بالحالة العامّة للوعي والارادة اللتين فيهما تتقرّر إمكانيّة الإنجاب. وخارج هذه الحالة فإنَّ العلاقات الجنسيّة تكون فسقاً، حتى ولو تمّت في إطار الزواج الشرعي نادراً ما يمكن إزالة الشعور بالفسق من ذهن الزوجين. وهذا الشعور لا يظهر بالطبع عند كل الناس بشكل متشابه، ويظهر احياناً أنَّ بروزه

اسهل عند النساء منه عند الرجال. لكن يجب الإشارة من جهة أخرى الى أنَّ هذا الحياء الزوجي (الذي يُشكِّل أساس العفة الزوجيّة) يُلاقي مقاومة عنيفة في وعي الرجل والمرأة على حدّ سواء، وغالباً ما تجد هذه المقاومة أصلها في الرهبة التي يبديها الزوجان حيال الأبوّة والأمومة. فالرجل والمرأة يخافان أحياناً الطفل الذي لا يُشكّل مصدر فرح فحسب، بل أيضاً وهذا امر لا يُمكننا إنكاره، يُشكّل عبئاً. ولكن عندما يُغالى بهذه الرهبة فانها تشلّ الحُبّ. إلاّ أنها تُساهم في الحال، بخنق ردّة فعل الحياء التي تظهر في العلاقات الزوجيّة، التي يستبعد خلالها الزوجان إمّا كُلّياً او إيجابيّاً، اي بـ «طرق اصطناعية»، إمكانيّة الإنجاب. وهناك مخرج سويّ وجدير بالشخصين وهو: التعفّف الدوري. إلاّ أنه يفرض تحكّماً بالحالات الشهوانيّة ويتطلّب تربية صحيحة للذات والحُبّ.

إن التعفّف الزوجي الأصل يُولد من الحياء الذي يستجيب سلباً لكل إظهار استعمال للشخص، والعكس بالعكس، فإنّ الحياء يظهر حيث يُوجد تعفّف صحيح وتربية صحيحة للذات والحُبّ. إنّه ردّة فعل طبيعيّة تكوّن أساساً الأخلاق الطبيعيّة، كما تشهد على ذلك السيرة الذاتيّة لغاندي: «التأكيد في رأيي بأنّ الفعل الجنسي هو عمل غريزيّ كالنوم او إشباع الجوع هو قمّة الجهالة. فوجود العالَم مرتبط بعمل الإنجاب وبما أنّ العالم هو مجال يحكمه الله ويُشكّل انعكاساً لسلطانه فيجب أنْ يخضع عملُ

الإنجاب لمراقبة هدفها استمرار الحياة على الأرض. والذي يفهم ذلك، يسعى جهده للسيطرة على حواسه، ويتسلّح بالمعرفة الضروريّة لنموّ ذريّته أخلاقياً وطبيعيّاً ويورث الخلف ثمار تلك المعرفة ليستفيد منها.»

ويعترف غاندي بأنّه استسلم مرتين لدعاية حبوب منع الحمل، إلّا أنه توصّل أخيرا الى الخلاصة التالية: «من الأحرى التصرّف بواسطة الاندفاعات الداخليّة مع التحكّم بالنفس...»

ولنضف أنّ الممارسة الفاضلة للعفّة الدوريّة (سنعود اليها لاحقاً) هي الحلّ الوحيد الجدير بالأشخاص، الذي يُمكن ان نُعطيه لمسألة تحديد النسل. ونحن نُحاول حلّه لا يُمكننا أنْ نُغفل الواقع الأساسي وهو أنّ الرجل والمرأة كائنان بشريّان.

في مجموع الاعتبارات حول الإنجاب والأبوّة والأمومة ثمة مفهومان يتطلّبان تحليلاً مفصّلاً: مفهوم «الإنجاب الممكن» ومفهوم «منع الإنجاب بالطرق الاصطناعية» وهما متلازمان الى درجة يستحيل فهم الثاني دون فهم الأول.

١ ـ اذا تكلّمنا عن الاستقامة الأخلاقيّة للعلاقات الجنسيّة في الزواج، علينا الإشارة دائماً الى أنّها رهن بما يُسلّم به الرجل والمرأة بعد تبصّر. أي بشكل عام إمكانيّة الإنجاب التي بدونها تفقد هذه العلاقات قيمة الاتحاد بين شخصين في الحُبّ وتُصبح تبادل متعة جنسيّة.

إنّ العلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة تخلق، في بعض الأحيان، إمكـانيّة الحمـل البيـولـوجي والإنجـاب اللذين همـا، نتيجتهـا الطبيعيّة. إلّا أن هذه النتيجة ليست حتميًة بل مرتهنة بمصادفات بإمكان الرجل أنْ يعرفها وان يُكيّف تصرُفه بموجبها. ليس هناك سبب يدفع الى القول بأنَّ على كل عمل جنسيّ أنْ يطمح الى الإخصاب بالضرورة. كما أنّه من الخطأ التأكيد بأنَّ الإخصاب ينتج عن كل عمل جنسيّ. إلّا أنَّ وضع القوانين البيولوجيّة، وإنْ كان دقيقاً علميّاً، فإنه يرتكز دائماً على استقراء ناقص ولا يستبعد نسبة أمر غير متوقَّع إنْ في المجال الجنسيّ أو في غيره. اذن لا يُمكن ان نفرض على الزوجين أن يرغبا إيجاباً في الانجاب عند كلّ جماع. بل أن تنتظر منهما الموافقة على الحمل غير المتوقَّع. ثم إنّه من المبالغ ان نؤكّد: العلاقات الجنسيّة ليست مقبولة ولا صحيحة إلّا اذا مارسها الزوجان في سبيل الإنجاب. إنّ موقفاً كهذا يُخالف نظام الطبيعة الذي يظهر بوضوح في نسبة الأمور الطارئة في العلاقة ما بين الاتصال الجنسي والإنجاب.

إنَّ الرغبة في التحكُّم بالعنصر الطارىء والاطلاع بـدقَّة كبيرة على العلاقة ما بين الجماع وإمكانيّة الحمل، لأمر صائب: حتى إنّه يُساعد على أنْ تكون الأبوّة والأمومة في وعي كامل، لكنّه من الصّواب ايضاً أن تنتظر منه الاستعداد العام للإنجاب الذي تشرحه الصيغة التالية: «لنا أسبابنا المعنويّة الصحيحة في أنْ نرفض إنجاب الاولاد في الوقت الراهن، ولا نتوق إلى ذلك،

ولكن إذا حصل ذلك بفضل اتصالنا الجنسيّ، رغم كل شيء، فإنّنا نقبله مسبقاً.»

واذا عدنا مجدّداً الى الرأي الذي أشرنا إليه سابقاً والقاضي بأنّ العلاقات الجنسيّة ليست مقبولة او عادلة إلاّ بمقدار ما يجب أن تقود الى الإنجاب، لوجب الإشارة الى أنّ موقفاً كهذا قد يحتوي على قدر من المنفعيّة (الشخص صار وسيلة هدفها الوصول الى غاية. راجع الفصل الاول) ويُخالِف في ذلك المقياس الشخصاني. إنّ العلاقات الجنسيّة تجد أصلها، وهذا أمر واجب، في الحُبّ الزوجي المتبادَل في عمليّة العطاء المتبادَلة. إنها ضروريّة للحُبّ لا للإنجاب فقط. فالزواج مؤسّسة حبّ لا مؤسّسة تكاثر فحسب. وترتكز العلاقات الزوجيّة، بحدّ ذاتها، على علاقة ما بين شخصَين، إنّها فعلُ حُبّ، ولهذا السبب يجب إن يتّجه اهتمام كلٍّ من الزوجين ونيّته نحو شخص الآخر أي نحو خيره الحقيقيّ. ولا يُمكننا حصرها في النتيجة الممكنة للجماع خصوصاً إذا تَوجّب علينا، من أجل ذلك، تحويلها عن أحد الزوجين. فلا يجب بالطبع تبنّي دائماً الموقف التالي: «إننا نُمارس هذه العلاقات حتى نُصبح والدَين» بل يكفي القول: «إننا بإتمامنا هذا العمل نُدرك أنّ بإمكاننا أنْ نصير أباً وأماً ونحن مستعدّان لذلك»، وهذا الموقف الذهنيّ يكفي للإنسجام مع الحُبّ الحقيقي.

إنّ الاتصال الجنسيّ الذي قد يجعل الزوجان أباً وأماً لأنه فعل حُبّ ما بين شخصين، لا يجب ان يُعتبر بالضرورة كواسطة

واعية ومقصودة للإنجاب. إلاّ انه بما أنَّ العلم يسمح بتحديد دقيق جداً لفترات الإخصاب والعقم، فعلى الزوجين ان يستفيدا من ذلك، لا لتحديد عدد الاطفال فحسب، بل ايضاً وخصوصاً لاختيار اوقات الإنجاب الملائمة.

٢ - إذا كان التشديد على الإنجاب يُخالف النظام الطبيعي للعلاقات الزوجيّة، فإنّ استبعاد الإنجاب إيجاباً (او على الأصحّ إمكانيّة الإنجاب) يُخالفه اكثر.

فالتشديد على الأنجاب يُفهم بسهولة عند زوجين لم يُرزقا بأولاد منذ مدّة طويلة. وهو في هذه الحالة ليس إفساداً لفعل الحبّ بل إنه على العكس يؤكّد على العلاقة الطبيعية بين الحُبّ والإنجاب. أمّا استبعاد إمكانيّة الحمل إنْ كُلّياً او إصطناعياً فإنه يحرم العلاقات الجنسيّة من عنصر الإنجاب المحتمَل الذي يُبرّرها، خصوصاً في نظر الزوجين، ويُتيح لهما اعتبارها محتَشمة وطاهرة. فحين يستبعد رجلٍ او امرأة، بينهما وِصال جنسيّ، إمكانيّة الأبوّة والأمومة إنْ كلّياً او اصطناعياً فإنَّ اهتمامَهما يتحوّل بهذه الطريقة عن بعضهما البعض ويتركّز على مجرَّد المتعة. فيختفي «الشخص المشارِك في خَلق الحُبّ» ولا يبقى سوى «شريك العمل الشهواني» وهذا الأمر هو الأقل ملاءمة مع حسن توجيه فعل الحُبّ. ففي فعل الحُبّ، يجب أنْ يتّجه الإهتمام والنية نحو الشخص، فتتركّز الارادة على خيره وتتأسّس العاطفة على تأكيد

قيمته الحقيقيّة. وباستبعادهما إيجاباً إمكانيَّة الإنجاب من علاقاتهما، فإنَّ الرجل والمرأة يجرفان هذه العلاقات بكل تأكيد نحو التمتّع الجنسي فحسب، الذي يُصبح محتوى الجماع في حين يجب ان يكون الحبّ هو المحتوى. والحال أنَّ المتعة (في المفهوم الثاني) يجب ان ترافق الحُبّ المتبادَل ليس إلاّ.

لنبحث عن كثب إستبعاد الأنجاب بواسطة الوسائل الاصطناعيّة. إنَّ الرجل كائن ذكي يستطيع إدارة العلاقات الزوجيّة بطريقة يتحاشى معها كلّ إنجاب، وذلك بالتكيُّف مع فترات خصب المرأة، بمعنى أنْ يقوم بمجامعة امرأته خلال فترات عقمها وهذا ما يُؤدّي الى استبعاد الإنجاب بصورة طبيعيّة دون ان يستعمل أيٌّ من الرجل او المرأة أيَّة طريقة او أيَّة وسيلة اصطناعية لتحاشي الحمل. فهما بذلك لا يفعلان سوى التقيُّد بقواعد الطبيعة وبالنظام الذي يسودها لأنّ الخصب الدوري للمرأة يُشكّل احد عناصر هذا النظام. فالإنجاب بطبيعته ممكن إبّان فترة الخصب ومستحيل إبّان فترة العقم. ويختلف الأمر تماماً عندما يستبعد الرجل الإنجاب (نُطلق على هذه الطريقة اسم «الاستبعاد الايجابي») مخالِفاً بذلك نظام الطبيعة وقواعدها. وبما أنَّ هذه الوسائل إصطناعية فإنَّ هذه الطريقة تتعارض مع العلاقات الزوجية الطبيعية، وهذا لا ينطبق مع استبعاد الإنجاب عن طريق التكيُّف خلال فترات العقم والخصب. وهذا امر يتلاءم للغاية مع الطبيعة. أولا تُشكِّل هذه الممارَسة، رغم كل شيء، طريقة

استبعاد إيجابيّ مشابهة للطريقة التي وصفناها على أنّها سيّئة أخلاقياً؟ للإجابة على هذا السؤال يتوجّب أنْ نُعاين بعمق مسألة العفّة الدوريّة حسب مظهرها الأخلاقي وهذا ما سنُحاوله في المقطع التالي.

ينتج مما سبق أنّ البيولوجيا وأخلاقيّة الإنجاب وثيقتا الصّلة في الحياة الزوجيّة. ففي العلاقات الجنسيّة بين زوجين يُدركان إمكانيّة الإنجاب، يفرض حُبُّهما أنْ لا تُستبعد إمكانيّة الأبوّة او الأمومة من الجماع بصورة كُليّة او اصطناعياً. فمثل هذا الإستبعاد للإنجاب لا يُخالف فقط نظام الطبيعة بل الحُبّ نفسه واتحاد الرجل والمرأة على اساسٍ شخصين، والسبب أنه يُحجّم محتوى الاتصال الجنسي الى التمتّع فحسب. وتجدر الإشارة الى أنّ الاستبعاد الكليّ او الاصطناعي فقط هو الذي تترتّب عليه مثل هذه النتائج. فطالما أنّ الرجل والمرأة لا يستبعدان الإنجاب بواسطة وسائل وطرق اصطناعية، وطالما أنّهما يُحافظان في ضميرهما وارادتهما على القبول العام للأبوّة (بمقدوري أن أكون أباً) والامومة (بمقدوري أن أُصبح أماً) فإنّ موقفهما صحيح. ويكفي ان يكونا مستعدِّين لقبول واقع الحمل حتى ولو أنّهما في مثل هذه الحالة لا يرجوان حصوله.

في الواقع، ليس من الضروري دائماً أن يرغبا في الإنجاب، فبإمكانهما، لأسباب وجيهة، اختيار فترات عقم لممارسة العلاقات الجنسيّة اذا ما حافظا على الوضع العام

للإنجاب الذي سبق وتكلّمنا عنه: «بمقدوري» يعني «سوف أجامِع مع العلم بأنَّ بمقدوري رغم كل شيء أنْ أُصبح أباً (او اماً) وسوف أتقبّل الحمل اذا ما حصل» هذا الموقف الداخلي يُبرّر العلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة في الزواج (تبرير = تصويب أمر) امامهما وامام الخالق. وتكمن العظمة الحقيقيّة للانسان في أنّه بحاجة لمثلِ هذا التبرير العميق. والأمر لا يُمكن أن يكون بخلاف ذلك إذ إنَّ على الانسان أن يقبل بعظمته. وفي الواقع أنّه عندما ينسجم مع نظام الطبيعة وينغمس اذا جاز القول في سياقاتها العنيفة يجب ألاّ ينسى طبيعة شخصه. وبالنسبة إليه فإنَّ الغريزة وحدها لا تَحلّ أيّة مسألة. فكلّ شيء فيه يعود الى داخليّته وإدراكه وإحساسه بالمسؤوليّات، بشكل خاص فإنَّ كل شيء يعود الى هذا الحُبّ مصدر صيرورة الجنس البشري. أمّا مسؤوليّته تجاه الحُبّ - التي تسترعي اهتمامنا بشكل خاص - فهي غير منفصلة عن مسؤوليّته تجاه الإنجاب. لهذا السبب لا يُمكننا الفصل ما بين الحُبّ والإنجاب بما يتجاوز حداً طبيعياً وعقلانياً معيّناً. إن الاستعداد للأبوّة والأمومة، ضمن النطاق المذكور أعلاه، هو الشرط الضروري للحُبّ. وبما أنّ الامر لا يتعلّق إلاّ بطرائق طبيعيّة وعقلانيّة وَجَبَ علينا القول بأنَّ الحُبّ والإنجاب لا يُمكن الفصل بينهما.

٤ ـ العفّة الدوريّة

منهج وتفسير

نستخلص من اعتباراتنا السابقة أنّ العلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة في الزواج لا تكتسب قيمة الحُبّ، أي الاتحاد بين شخصين، إلاّ عندما لا يستبعد الطرفان كلّياً او بواسطة الطرق الاصطناعية، إمكانيّة الإنجاب، وعندما يُرافق علاقاتهما في وعيهما وإرادتهما على الأقلّ الاستعداد العام للإنجاب الذي تُجسّمه الفرضيّة المقبولة طوعاً: «قد يكون بمقدوري أنْ أُصبح أباً» و «قد يكون بمقدور أن أُصبح إماً». واذا انتفى هذا الاستعداد فعليهما أن يتخلّيا عن علاقاتهما الزوجيّة.

من جهة أُخرى، حتى الزوجان اللذان يكون موقفهما تجاه الإنجاب موقفاً سلبياً جداً، مُجبَران أيضاً على الامتناع دوريّاً عن العلاقات الزوجيّة، ذاك أنَّ الزواج يفرض العفّة الدوريّة. والعفّة هذه أصعب في الزواج منها خارجه لأنَّ الزوجين ـ انسجاماً مع طبيعة الوضع الذي اختاراه بملء ارادتهما ـ يعتادان على الاتصال الجنسي. ومن الفترة التي يبدأان فيها العيش سويّة، تنشأ العادة والاستعداد الدائم فيُصبح الجماع حاجة. وحاجة كهذه هي مظهر طبيعيّ للحُبّ، ليس فقط من وجهة الاتحاد الجسدي بل أيضاً من وجهة اتحاد الشخصاني. فالرجل والمرأة هما ملك احدهما

للآخر في الزواج بصورة خاصّة. إنهما «جسد واحد» (سفر التكوين ٢٤و٢). والحاجة المتبادَلة بينهما تظهر أيضاً في الرغبة بأن تحصل بينهما علاقات جنسيّة. لهذا فإنَّ التخلّي عن هذه العلاقات سوف يصطدم عندهما بمقاومة ما ويواجه بعض المصاعب. إلاّ أنّه لا مفرّمنه كما يظهر لأن الزوجين سوف يُخاطران برؤية عائلتهما تكبر وتكبر فوق الحدّ المرجوّ اذا هما لم يحدّدا علاقاتهما الزوجيّة.

إننا نُلاحظ، في ظروف الحياة المعاصرة، أنَّ ثمَّة أزمة تُواجهها العائلة بمعناها التقليدي، تلك العائلة الكثيرة الأولاد التي كان ربُّها يُؤمّن وجودها بفضل عمله، والوالدة تُؤمّن وحدتها الداخليّة. وتجاه هذه الأزمة يرتفع الصوت بإلحاح شديد للمطالبة بتحديد النسل بواسطة الوسائل التي يرتأيها المذهب المالتوسي malthusianisme وهي، بطريقة او بأخرى، تُسيء الى السياق العادي والطبيعي للعلاقات الجنسيّة ويبدو جليّاً أنَّ استعمالنا هذه الوسائل إنما ندخل في صراع مع المبدأ الذي ذكرناه في المقطع السابق. إنَّ العلاقات الجنسيّة في الزواج لا تُحدَّد في مستوى الاتحاد الحقيقي للأشخاص إلاّ شريطة أنْ لا يَستعبد الرجل والمرأة كُلياً او بوسائل اصطناعية إمكانيّة الإنجاب والأبوّة والأمومة. فحين يُلغى من وعي الطرفين إمكانيّة الأبوّة والأمومة، لا يبقى في العلاقات الزوجيّة سوى المتعة الجنسيّة وحدها. وفي مثل هذه الحالة يُصبح أحدهما في نظر الآخر موضوع متعة ممّا يتعارض مع المقياس الشخصاني. إنَّ العقل الذي يتميّز به الانسان لا يجب أنْ يفيده في «أن يحسب الحدّ الأقصى للمتعة في حياته «بل خصوصاً» ان يعرف

الحقيقة الموضوعية» حتى يتسنّى له أنْ يُؤسّس عليها قواعد مطلقة (نظم) يتّبعها. عندها يعيش بطريقة جديدة به.

لا يُمكن للسلوك البشري أن يرتكز فقط على المنفعة إنّما عليه أنْ يتوق الى العدالة التي تُوجب الاعتراف بالقِيَم فوق ـ النفعية للشخص. وفي هذا المعنى كلمة «عدالة» تتعارض تماماً مع كلمة «منفعة» خصوصاً في مجال الجنس حيث لا يكفي ملاحظة أنَّ هذا التصرّف او ذاك نافع بل القول بأنه عادل. واذا نحن لم نرغب في التخلّي عن هذه القاعدة للعدالة والمقياس الشخصاني وجب علينا أن نؤكّد أنَّ الطريقة الوحيدة لتحديد النسل هي العفّة الدورية. ومن لا يريد القبول بالنتيجة عليه تحاشي المسبِّب. وبما أنَّ العلاقات الجنسيّة هي المسبِّبة، من الوجهة البيولوجيّة للحمل، فإنّه يكفي لتحاشي الحمل إستبعاد العلاقات هذه، والاستغناء عنها، ومن وجهة النظر الأخلاقيّة هذا المبدأ واضح، أمّا ممارسة العفّة الدوريّة فتتطلّب بعض التفسير.

نعرف أنْ الخصب البيولوجي عند المرأة هو دوري، وأنَّ فترات العقم الطبيعي من السهل تحديدها نسبيّاً. ويُحاول الأخصائيّون وضع قواعد عامّة وتحديد هذه الفترات او «حسابها»، إلاّ أنَّ بعض الصعوبات تظهر عندما يتعلّق الأمر بتطبيق هذه القواعد بصورة إفراديّة. وبالرغم من أنَّ هذه المسألة ذات طابَع بيولوجي إلاّ أنَّ مظهرها الأخلاقي هوَ الذي يهمّنا. فلاذا طبّق

الرجل والمرأة العفّة الزوجيّة خلال فترات الخصب ولم يتجامعا إلاّ خلال فترات العقم، هل نستطيع القول عندها أنهما يُحافظان في علاقاتهما الجنسيّة على الاستعداد للإنجاب؟ إنّهما لا ينويان أنْ يُصبحا أباً وأماً. لهذا السبب بالذات يختاران فترة العقم المفترَض عند المرأة. عندها ألا يَستبعدان «إيجابا» إمكانيَة الانجاب؟ ولماذا يجب ان تكون الوسائل الطبيعية أفضل من الطريقة الاصطناعية بما أنَّ الاولى والثانية تهدفان الى الغاية نفسها: إلغاء الإنجاب من العلاقات الزوجيّة؟

للإجابة على هذه الأسئلة ينبغي أولاً أنْ نتخلّ عن معان كثيرة مرتبطة بكلمة «وسيلة». في حديثنا عن الطريقةَ الطبيعية، نُسلّم غالباً بوجهة النظر نفسها المتعلقة بـ «الوسائل الاصطناعية»، أي نستخلصها من المبادىء الشخصانية. إنَّ الوسيلة الطبيعية ليست هي ايضاً ضمن هذا المفهوم سوى وسيلة تساعد على تأمين أكبر قدر من اللّذة ولا تختلف إلاّ في أنها تقود الى ذلك عن وسائل غير اصطناعية. وهنا يكمن الخطأ الأساسي ومن الواضح أنَّ الوسيلة المسمّاة طبيعيّة ليست أخلاقية الاّ اذا عُلّلت وطُبّقت بطريقة صحيحة. وهذا يُجيب على الاسئلة المطروحة أعلاه. فالعفّة الدوريّة هي مقبولة كوسيلة لتنظيم الحمل: لأنها اولاً لا تخالف مبدأ المقياس الشخصاني، وثانياً مقبولة مع التحفظات.

أمّا فيما يتعلّق بالنقطة الأولى، إن مقتضيات المقياس الشخصاني تتوافق مع النظام الطبيعي للعلاقات الزوجية.

فالوسيلة الطبيعية ـ عكس الوسائل الاصطناعية ـ تستفيد من الظروف التي لا يُمكن خلالها طبيعياً أنْ يحدث الحمل. اذن فالطابَع الطبيعي للعلاقات لا يتأثّر بينما الوسائل الاصطناعية تنتهك الطبيعة نفسها. هنا يُفرض العقم خلافاً للطبيعة وهناك يحدث بفضل تلاعب طبيعي بقوانين الخصب. ولنضف أنَّ هذه المسألة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة العدالة تجاه الخالق وسندرس هاتين المسألتين لاستخلاص معناها الشخصاني. فالقيمة الشخصانيّة للعفّة الدوريّة، كطريقة لتحديد النسل، يتحكَّم فيها بالفعل لا الطابَع للعلاقات الجنسية فحسب، بل أيضا الطهارة التي تُقوِّم إرادة الزوجين. وكما نرى فإنَّ كلَّ شيء يتوقف هنا على التعليل والتطبيق: التعليل النفعيّ يُفسد جوهر «الوسيلة الطبيعيّة» التي لا تُحافظ على التعليل هذا إلاّ مرتكزاً على العفّة كفضيلة ووثيق الصلة بالحُبّ والشخص ـ كما بيّنا ذلك في الفصل السابق.

إنَّ حُبَّ الرجل والمرأة لا يفقد شيئاً في التخلّي الموقّت عن العفّة الدوريّة. بل يربح على العكس من ذلك. لأنَّ الاتحاد بين الأشخاص يُصبح أعمق لأنه يرتكز خصوصاً على تثبيت قيم الشخص لا على تعلّق شهواني فحسب. ولا يُمكن اعتبار العفّة كفضيلة وسيلة لمنع الحمل. فبإمكان الزوجين ممارستها أيضاً لأسباب اخرى دينيّة مثلاً. أمّا عفّة مدروسة وهادفة فهي مُريبة ذاك أنّها يجب أنْ تكون مثل باقي الفضائل مترفّعة ومركّزة على الخير لا على النافع، وإلاّ فلا محلّ لها في حُبّ الاشخاص

الحقيقي. وطالما أنّها ليست فضيلة فإنّ العفّة تبقى غريبة عن الحُبّ. وعلى حُبّ الرجل والمرأة أنْ ينضج ليرقى الى العفّة التي بدورها عليها أن تُصبح عنصراً بانياً لحُبّهما. عندها فقط تتناسب الوسيلة الطبيعية مع طبيعة الاشخاص لأنّ سرها يكمن في ممارسة الفضيلة: التقنيّة هنا لا تشكل حلاً.

أشرنا سابقاً (في النقطة الثانية) الى أنَّ الطريقة الطبيعية ليست مقبولة إلاّ مع بعض التحفّظات وأهمّها تتعلّق بالموقف تجاه الإنجاب. ولأنها فضيلة وليست طريقة بالمعنى المنفعيّ فإن العفّة الدوريّة لا يُمكن أنْ يَصحَبها رفض قاطِع للإنجاب، كما أنَّ الإستعداد للأبوّة والأمومة، لا يمكن إلاّ أنْ يكون عامّاً لأنه تبرير للعلاقات الزوجيّة وتثبيت لها على مستوى الاتحاد الحقيقي بين شخصين. لذلك فلا حديث عن العفّة كفضيلة حيث الزوجان يستفيدان من فترات العقم البيولوجي لتحاشي الإنجاب كُلّياً عندما لا يتجامعان إلاّ خلال هذه الفترات. والتصرُّف هكذا هو استعمال الوسيلة الطبيعيّة خلافاً للطبيعة، لأنَّ النظام الموضوعي للطبيعة وجوهر الحُبّ نفسه هما ضد هذا الاستعمال، لهذا إذا أردنا اعتبار العفّة الدوريّة كـ «وسيلة» في هذا المجال فذلك فقط كـ «وسيلة» لتحديد النسل لا كوسيلة لإلغاء العائلة. ولا يُمكن فهم القاعدة الأخلاقيّة لهذه المسألة دون فهم المعنى المجرَّد للعائلة.

فالعائلة هي مؤسَّسة ناجمة عن فعل الإنجاب. إنها وسط اجتماعيّ طبيعي يرتبط مباشَرة في وجوده وطريقة عمله بالأهل

الذين يخلقونه لإكمال حُبِّهم وتوسيعه. وبما أنَّ العائلة مؤسَّسة تربوية وَجَبَ أنْ تُعِدَّ، اذا كان هذا ممكناً، أطفالاً كثيرين. ذاك أنه حتى يتسنّى لرجلٍ جديد ان يُكوِّن شخصيّته، فمن المهمّ أنْ لا يكون وحيداً وأنْ يُحيطَ به اخوة له (او) اخوات بالإضافة الى عائلته.

ويُقال أحياناً إنَّ تربية عدد كبير من الأطفال أمرٌ أسهل من تربية طفل وحيد. ولكن يُقال أيضاً «اثنان لا يُشكّلان وسطاً إجتماعياً، ليسا سوى طفلين وحيدين» ويلعب الاهل في التربية الدور الموجِّه، إلاّ أنَّ الأطفال ينشأون في ظلِّهم بفضل كونهم مُجبرون على التطور والنموّ في إطار المجتمع المؤلَّف من إخوانهم وأخواتهم.

يجب اذن أن نأخذ بعين الاعتبار وجه المسألة هذا، عندما نُفكّر في تحديد نسبة الولادات. وعلى المجتمع الكبير اي الدولة أو الأمّة أنْ يهتّما في ان تستطيع العائلة تشكيل وسَطٍ اجتماعي كاف. وفي الوقت نفسه على الأهل عندما يُحدِّدون نسبة الولادات أنْ يتحاشوا إيذاء عائلتهم الذي يهمّه هو ايضاً ان تمثّل العائلة قوة ما عدديّة. ثم إن الميل الى إنجاب أقلّ عدد ممكن من الأطفال والتفتيش عن حياة سهلة سيُسبّبان بالتأكيد أذىً أخلاقياً للعائلة والمجتمع. وبمختلف الأحوال لا يُمكن لتحديد الولادات في الحياة الزوجيّة أن يكون مرادفاً لرفض الإنجاب. من وج

نظر العائلة فإن العفّة الدوريّة ليست مقبـولة إلّا بمقـدار عدم تعارضها مع الاستعداد الرئيسي للإنجاب. لكن ثمّة ظروف تُجبر الاهل على الامتناع عن إنجابِ مزيد من الاطفال. فالرجل والمرأة يُحدّدان علاقاتها الزوجية، يَقودُهما الى ذلك اهتمامهما بصالـح عائلتهما وشعور منهما بالمسؤوليّة تجـاه حياة اولادهمـا وتربيتهم، فيتخلّيان عن المجامعة خلال الفترات التي قد تُسبّب حملاً جديداً غير مستحبّ في الظروف الحسيّة لحالة العائلة المعيشيّة.

عندها يُفسَّر الاستعداد للإنجاب بأنَّ الزوجين لا يجهدان من أجل تحاشي الحمل، مهما كان الثمن، بل إنّهما على العكس مستعـدّان للتسليم به اذا مـا حدث رغم كـل شيء. ويبقى الاستعداد لقبول الأبوّة والأمومة في وعيهما وارادتهما حتى عندما لا يرغبان في طفل جديد، ويُقرّران عدم الجماع إلاّ في الفترات التي يتحاشيان خلالها الحمل. وهكذا فإن استعداد الزوجين العـام للإنجاب لا يَختفي بالرغم من العفّة الدوريّة بل يُحدِّد قيمتها المعنويّة. في هذه الحال ينتفي الخبث ولا يـدخل الـزيف على النيات الحقّة لأنه لا مجال للقول بأنَّ الزوجين لا يريدان بتاتاً أن يُصبحا أباً وأُماً لأنهما، من جهة، لا يستبعدان الحمل كلّيّاً، ولا يستعملان وسائل اصطناعية (وهذا امر بمقدورهما القيام به). إنَّ عدم رغبتهما في إنجاب الأطفال لفترة معيّنة لا تلغي استعدادهما العام للإنجاب الذي ينتفي فقط بقصد استعمال كلّ الوسائل

المانعة للحبل أو بقصد استبعاده كلياً، حتى ولو قادت الى ذلك الوسائل الطبيعيّة.

وكما نرى فإنّ الزوجين في مثل هـذه الحال لا يـرفضان الإنجاب مطلقاً كما أنّهما لا يستعملان كلّ الوسائـل: بل إنّهما يتحاشيان تلك التي تنتزع من العلاقـات الزوجيّـة قيمة الحُبّ وتحوّلها الى مجرّد تمتّع.

الدعوة

٥ ـ مفهوم العدالة تجاه الخالق

قامت اعتباراتنا السابقة على صعيد المقياس الشخصاني. هذا المقياس في ما يُبيّن لنا أنّ الانسان لا يمكن ان يكون موضوع متعة بل فقط موضوع حُبّ، يـدلّنا في الـوقت ذاته عـلى ما للشخص الانساني، بما هو كذلك حقوق وهكذا فالحب يفترض العدالة.

إننا بحاجة في مجال الجنس الى تبرير تصرّف شخص ما حيال آخر وكذلك ـ بما أنّ الامر يتعلق بأشخاص ـ تبرير مختلف مظاهر الحياة الجنسية. هذا هو الموضوع الرئيسي لتفكيرنا.

تبقى مسألة الحاجة الى تبرير تصرّف الانسان في هذا المجال اماه الخالق. وقد اشرنا اليها في الجزء الاول من هذا الفصل («قيم المؤسّسة»). اما الآن فسوف ندرسها بشكل أوسع وأعمق.

إنّ العدالة في الرأي العالمي فضيلة رئيسة وأساسيّة لأنها لا تنفصل عن نظام العيش المشترك للأشخاص ولحياتهم العامّة. ونحن عندما نتحدّث عن العدالة تجاه الخالق نُقرُّ بأنّ له طبيعة شخصانيّة، ونعترف بإمكانيّة قيام علاقات شخصانية متبادلة بين الله والانسان. ومن الواضح أنّ مثل هذا الرأي يفترض فهماً وتفهّماً لحقوق الله من جهة ولواجبات الانسان من جهة أخرى، وهما ينجمان خصوصاً عن كون الله هو خالق الانسان. ويُظهر الايمان المبنيّ على الوحي رابطة علاقة بين الله الانسان: الله هو الفادي الذي يُقدّس الانسان بالنعمة. بينما أنّ الوحي يُتيح لنا التعرّف على عمليّة الفداء والتقديس حيث يظهر جليّاً أنّ موقف الله حيال الانسان شبيه بموقف حيال آخر. إنه الحُبّ.

وهكذا فإنّ النظام الشخصاني الصادر عن الله يحدد العلاقات ما بين الانسان والله. ولنتذكّر عبارة وصيّة الحُبّ «أحببْ الرب إلهك من كل قلبك ومن كل روحك ومن كل فكرك، وأحبب قريبك حبّك لنفسك.» لكنّنا نعرف أنّ العدالة هي أساس هذا النظام (الذي يُوصي بحُبّ الشخص). فينتج عن ذلك أنه كلّما عرف الانسان حُبّ الله له كلّما فهم الحقوق التي يملكها الله على شخصه وحبّه. ويرى هكذا مدى ارتباطاته بالله ويُحاول الوفاء لها. إنّ الدين الحقيقي مؤسّس على العدالة بمفهومها هذا. وفي رأي القديس توما فإنّ فضيلة الدين تشكّل جزءًا من العدالة. ويمتدّ أصلها الى الخليقة. الله هو الخالق ممّا يعني أنّ كلّ كائنات الكون بمن فيها الانسان مدينة له بوجودها. والله لا ينقطع

فقط عن إعطائهم الوجود بل إنّ جوهرهم ايضاً الذي هو انعكاس حكمته الأزليّة وخطته الخلاّقة، يصدر عنه. وبالنتيجة فإن نظام الطبيعة ينبع من الله لأنه ينجم عن طبيعة المخلوقات ويُمثّل العلاقات والروابط المشتركة الموجودة بينها. وفي عالَم المخلوقات الأدنى من الانسان وهي مخلوقات عديمة العقل، فإن هذا النظام يتحقّق بواسطة الغريزة، وفي الأكثر بالمعرفة الحسيّة. أمّا في عالَم الانسان فإنّ عليه أنْ يتحقق بطريقة مختلفة: على العقل أنْ يفهمه ويُسلّم به. والحال انَّ فهم نظام الطبيعة والتسليم به بفضل العقل البشري هو في الوقت نفسه، إعتراف بحقوق الخالق. وعلى هذا الفهم ترتكز العدالة الأوّليّة للانسان تجاه خالقه. اذن فالانسان عادل تجاه الله عندما يُسلّم بنظام الطبيعة ويحترمه.

ولكن هناك أكثر من هذا فبالنسبة للانسان لا يتعلّق الأمر فقط بالتقيّد بالنظام الموضوعي للطبيعة، بل إنه بتعرّفه عليه عن طريق العقل ويجعل أعماله تنسجم معه، فإنّ الانسان يُشارك بحكمة الله ويُساهم بالقانون الذي أعطاه الله للعالم عندما خلقه. وأن يُصبح شريكاً للخالق فذلك هدف بحدّ ذاته وتحديد لقيمة الإنسان، ومن هذا ايضاً تتكوّن العدالة تجاه الخالق بمفهومها الأعمق. هذا الرأي يُخالفه مبدأ الاستقلالية الذاتية auton-omisme الذي ينادي بأنَّ كلّ قيمة الانسان مردُّها الى أنّه المشترع الوحيد لذاته وأنه مصدر كل قانون وكل عدالة (كانط Kant). وهذا الرأي خاطىء. فالإنسان لا يُمكنه أنْ يكون ذاك المشترِ

إلّا اذا لم يكن مخلوقاً وكان هو نفسه علّته الاولى. ولكن بما أنه مخلوق وبما أن وجوده مرتبط بالله ومدين له بطبيعته تماماً كباقي المخلوقات، وجب أنّ يستعمل عقله لفهم قوانين الخالق التي تجد تفسيرها في النظام الموضوعي للطبيعة، وبعدئذ يضع وفقاً لها القوانين البشريّة. بالإضافة الى ذلك، فإنّ الوعي البشري الموجِّه المباشر للأعمال يجب ان ينسجم مع قوانين الطبيعة. عندها فقط يكون الانسان عادلاً تجاه الخالق.

اذن فعدالة الإنسان تجاه الخالق تشتمل على عنصرين: طاعة نظام الطبيعة، والمحافظة على قيمة الانسان. كذلك فإنّ قيمة الشخص المخلوق (أي قيمة المخلوق الذي هو شخص) تكمن في اشتراكه بحكمة الخالِق. وهذا الشرق فقط هو الذي يُعطي موقفه تجاه الحقيقة وكافة عناصرها قيمته. إنّ مثل هذا الموقف هو الى حدٍّ ما حُبّ، لا حُبّ العالم فحسب، بل الخالق أيضاً. وحُبّ الخالق موجود في هذا الموقف بطريقة غير مباشرة إلاّ أنّه موجود فعلاً. والانسان إذ يتصرّف بصحّة حيال كلّ الحقيقة المخلوقة يتبنّى بصورة غير مباشرة، موقفاً ملائماً تجاه الخالق، فهو اذن عادل نحوه كل العدل. ولا وجود لعدالة حيال الخالق اذا انتفى وجود موقف سليم تجاه المخلوقات والإنسان خصوصاً. وهذا ما يُرجعنا الى المقياس الشخصاني: لا يكون الانسان عادلاً تجاه الله الخالق إلاّ بمقدار ما يُحبّ أخاه الانسان.

هذا المبدأ يُطبّق بصورة خاصّة على الحياة الجنسيّة بشكل أنّ

كل اعتباراتنا المتمحورة حول الحُبّ والمسؤوليّة كانت، في الوقت نفسه، تحليلاً لواجبات العدالة تجاه الخالق. ولا يُمكن للرجل والمرأة أن يكونا عادلين تجاه الله إلّا اذا تجاوبت طريقة تصرّفهما المشتركة مع متطلّبات المقياس الشخصاني. إنّ الانسان هو مخلوق مميَّز لأنّه يَعكس بطريقة خاصّة طبيعة خالقه. والله الذي خلق الانسان هو، من هنا، مصدر المقياس الشخصاني الذي يفوق نظام الطبيعة، لأن الانسان يملك مَلِكَة الإدراك وإمكانيّة التقرير. اذن فالعدالة تجاه الخالق تفرض اولاً التقيّد بالمقياس الشخصاني الذي يُشكّل الحُبّ تعبيره الخاص. والحُبّ بدوره يعكس جوهر الله بصورة أساسيّة. ألم يرد في الكتاب المقدس (الله هو محبّة «١ يوحنا ٤»)

إنَّ مجال الجنس هو بالطبع مرتبط بالتكاثر ولا يُستثنى من ذلك الرجل والمرأة فهما يُشاركان عن طريق العلاقات الجنسيَّة بتوريث الوجود لكائن بشري جديد. ولكن بما أنّهما شخصان فهُما يُشاركان بتبصُّر في عمليّة الخَلْق: إنّهما من هذه الناحية شريكا الخالق. لهذا السبب من المستحيل مقارنة العلاقات الزوجيّة بالحياة الجنسيّة عند الحيوانات التي تُسيطر عليها الغريزة ولهذا السبب نفسه فإنَّ مسألة العدالة تجاه الخالق، المرتبطة بمسؤوليَّة الانسان تجاه الحُبّ، تطرح نفسها في كلِّ العلاقات ما بين جنسين مختلفين وكذلك في الحياة الزوجيّة.

والمسؤوليّة التي نتحدّث عنها تقودُ الى مؤسَّسة الزواج كما

لاحظنا ذلك في الجزء الاول من هذا الفصل. فمن الضروري اذن في الزواج أنْ نجمع ما بين فكرة التكاثر وفكرة الإنجاب. وفي الواقع إنّ الرجل والمرأة لا يَفيان بواجبات العدالة تجاه الخالق بواقع التكاثر فحسب، فالشخص يتجاوز الطبيعة، ونظام الاشخاص يتجاوز نظام الطبيعة، لذلك فإنّ العلاقات الزوجية لا تُرضي العدالة الواجبة تجاه الخالق إلاّ اذا كانت على صعيد الحُبّ اي على صعيد اتحاد حقيقي بين شخصين، عندها فقط يكون الزوجان شريكي الخالق. وبناء عليه فإنّ الاستعداد للإنجاب أمر ضروري في العلاقات الزوجيّة، والسبب هو أنّ الحبّ، بالمعنى المذكور سابقاً، يتفوّق على التكاثر.

٦ ـ البتوليّة الروحيّة والبتوليّة الجسديّة

إنّ الزواج الأحادي وغير القابل للإنفساخ، يُتيح للزوجين أنْ يكونا عادلين تجاه الخالق. والعدالة تجاه الله تتطلّب أن تكون العلاقات الزوجيّة، في إطار الزواج، مرتبط ارتباطاً صحيحاً بالإنجاب لأنّ الرجل والمرأة لا يحافظان، بدون ذلك، لا على نظام الطبيعة ولا على المقياس الشخصاني الذي يفرض أنْ يرتكز موقفهما المتبادَل على الحُبّ الحقيقي. وهكذا تتحقّق العدالة تجاه الخالق في واقع أنّ الخالقين العاقلين يعترفون بحقّ الله الأسمى على الطبيعة والاشخاص ويتقدّمون به. إلاّ أنّ مفهوم العدالة

نفسه يفتح أيضاً آفاقا اخرى. «أنْ يكون الانسان عادلاً» يعني «إعطاء الآخر كلّ ما يعود له شرعاً». الله هو الخالِق، أي المصدر الازلي لوجود كل الكائنات المخلوقة. والوجود يُجدِّد كلّ ما هو الكائن وما يملك. فممتلكات الكائن كلُّها وكلُّ فضائله وكلُّ إنجازاته هي ما هي ولها مالها من قيمة بفضل أنَّ هذا الكائن موجود وأنها موجودة فيه اذن فحقوق الخالِق على مخلوقاته تذهب بعيداً جداً: فالمخلوقات هي ملكه برمّتها لأنَّ كلّ ما خلقته بنفسها يرتكز على واقع وجودها: اذا انتفى وجود الخليقة لم يعد وجود ما تخلقه هي ممكناً. وإذا فكّر الانسان بكلّ هذا في إطار العدالة تجاه الخالق، لَتوصَّل الى النتيجة التالية، وهي أنّه ليكون عادلاً كُلّياً تجاه الخالق عليه أنّ يُعيد إليه كلّ ما له في ذاته، اي كلّ وجوده. إذ إنَّ ذلك من حق الله بالدرجة الأولى. والعدالة تفرض المساواة. ولكن المساواة الكاملة ليست ممكنة إلاّ حيث توجد مساواة طرفين ومساواة أشخاص. اذن يستحيل على الإنسان من وجهة النظر هذه ان يكون عادلاً تماماً تجاه الله. ولا تتمكّن الخليقة أبداً من تسديد ما عليها من دين تجاه الخالِق لأنها ليست مساوية له، ولن يكون بإمكانها أنْ تواجهه كـ «شريك» او «فريق متعاقد».

إن أيّة ديانة ترتكز من حيث أنّها علاقة مع الله، على العدالة وحدها هي ديانة ناقصة وغير تامّة في مبدأها بالذات لأنّ تحقيق العدالة في العلاقة بين الله والانسان غير ممكن. ولقد أشار

المسيح الى حلّ آخر: ليس بالإمكان تأسيس علاقة مع الخالق ترتكز على العدالة وحدها. ولا يستطيع الانسان أنْ يُعطي الله كلّ ما له في ذاته بشكل يُواجهه كفريق متعاقِد برّاً ذمّته من كلّ ما يتوجّب عليه. ولكن يُمكنه أنْ يُعطي نفسه لله دون الادعاء بعدالة خالصة وهي «أعطيت كل شيء. لم أعد مدين بشيء». وفي هذه الحال لعطاء الذات جذور اخرى: وهي ليست العدالة بل الحُبّ. لقد علّم المسيح البشريّة ديانة ترتكز على هذا الحُبّ الذي يختصر الطريق التي تقود من فرد الى آخر ومن الانسان الى الله (دون تحاشي مسألة إيفاء ما للمدين). وفي الوقت نفسه يرفع الحُبّ من العلاقة ما بين الانسان والله وهو أمر لا تفعله العدالة وحدها لأنها غير موجّهة نحو اتحاد الأشخاص، في حين أنّ الحُبّ يتوق الى ذلك.

إنّ علاقة الانسان بالله، ضمن هذا المفهوم، تُعطي فكرة البتوليّة كامل معناها. واذا طُبّق هذا المفهوم على الرجل او المرأة لاكتسب معنىً خاصاً. إنّ «بتول» تعني «سليمة من وُجهة النظر الجنسيّة». وهذا الواقع يجد تفسيره حتى في البُنية الفيزيولوجيّة للمرأة. أمّا العلاقات الزوجيّة فتُلغي بتولتها الجسديّة: فعندما تهب المرأة نفسها لرجلها لا تعود بتولاً. على كلّ فبما أنّ العلاقات الزوجيّة تحدث بين شخصين فإنّ البتوليّة ترتدي هنا معنى أعمق من المعنى الفيزيولوجي. والشخص ضمن هذا المفهوم غير قابل للتصرّف إنه سيّد نفسه ولا يتعلّق بصفته مخلوقاً وخارج نفسه إلاّ

بالله. أمّا البتوليّة الجسدية فهي التعبير الخارجي لواقع أنْ الشخص لا يتعلّق إلاّ بنفسه وبالله. وهو عندما يَهب نفسه لشخص آخر، أي عندما تهب المرأة نفسها للرجل في العلاقات الزوجيّة، يتوجّب على هذا العطاء أنْ يكتسب القيمة الكاملة للحبّ الزوجيّ. عندها لا تعود المرأة بتولاً من الناحية الجسديّة. وبما أنْ العطاء متبادَل فإنَّ الرجل لا يعود بتولاً أيضاً. بالطبع فإنَّ المرأة وحدها بوجه عام تُحسُّ بالجماع على أنّه تسليم بينما الرجل يُحسُّه امتلاكاً. ولكن مهما كان الأمر فإنَّ الزواج يرتكز على الحُبّ الزوجي المتبادَل الذي يفقد بدونه التسليم الجسدي المتبادَل أية قيمة شخصيّة.

في علاقة الانسان بالله. العلاقة بمفهوم الحُبّ، فإنَّ موقف التسليم حيال الله يُمكن حصوله وواجب حصوله كما أنّه أمر مفهوم لأنَّ الانسان المتديّن يَعي أنَّ الله يُعطيه ذاته بطريقة إلهيّة وفوطبيعيّة في سرّ الايمان الذي كشفه المسيح.
وهكذا تظهر إمكانيّة الحُبّ المتبادَل: الكائن البشري حبيب الله يُعطي نفسه لله ولله وحده. إنَّ هذا التسليم المطلَق والكامل هو ثمرة مدرج روحيّ يتمّ في داخليّة الشخص تحت تأثير النعمة. وهو يُشكّل جوهر البتولية الروحيّة التي هي الحُبّ الزوجيّ لله. واسم البتوليّة الروحيّة يُشير هنا الى علاقة حميمة مع البتوليّة الجسديّة. إن بتوليّة المرأة او الرجل الروحية هي حالة الشخص الذي يستبعد تماماً العلاقات الجنسيّة والزواج لأنه وهب نفسه كلّياً لله.

وفي الواقع إنَّ الذي يختار أنْ يهب نفسَه لله بشكل كامل ومطلَق يختار في الوقت نفسه البقاء بتولاً لأنَّ البتوليّة الجسديّة هي إشارة الى أنَّ الشخص ما يزال مالكاً لشخصه ولا يتعلّق إلاّ بالله. أمَّا البتوليّة الروحيّة فتذهب الى البعيد من ذلك: فالذي لم يكن سوى حالة طبيعيّة يُصبح موضوع إرادة وقرار واختيار يتم بوعي كامل.

وهناك علاقة حميمة بين البتوليّة الروحيّة والبتوليّة الجسديّة فعندما يتعلّق الأمر بشخص متزوّج يُعطي نفسه لله، او بشخص كان متزوّجاً فترمّل، لا يُمكننا التحدّث عن البتوليّة بالرغم من أنَّ فعل العطاء لله الذي تمّ بحُبّ قد يكون مشابهاً للذي يُشكّل جوهر البتوليّة ولكن لا يجب الاعتقاد بأن هذه قد تُقارَن بالبتوليّة الجسَديّة او العزوبة. فالبتوليّة الجسديّة هي من جهة واحدة فقط تهيّوء للبتوليّة الروحيّة: وهي من جهة اخرى نتيجة لها. اذ بالإمكان البقاء بتولاً طيلة الحياة دون تحويل هذه الحالة الجسديّة الى بتوليّة روحيّة. غير أنَّ الذي اختار البتوليّة الروحية لا يُحافظ عليها إلاّ اذا بقي بتولاً. ثم إنّ العزوبة لا يُمكن مشابهتها كذلك بالبتوليّة الروحيّة اذ إنّها ليست سوى زهد بالزواج وقد يكون ذلك لأسباب عديدة. مثلاً قد يزهد بالزواج بعض الاشخاص الراغبين في نذر أنفسهم للأبحاث العلميّة أو لعمل خلّاق آخر او لنشاط اجتماعي الخ... كذلك فإنَّ بعض الاشخاص المرضى او غير الجديرين يزهدون بالزواج. ثم إنَّ عدداً كبيراً من الاشخاص،

من النساء خصوصاً، قد بقي خارج الزواج بالرغم من انه لم يقصد الزهديّة به. وهناك ظاهرة على حدة تتمثّل بعزوبة كهنة الكنيسة الكاثوليكيّة التي هي قائمة على الحدّ الفاصل ما بين العزوبة التي تُختار لأسباب متعلّقة بدعوة اجتماعيّة (يتوجّب على الكاهن ان يعيش ويعمل من اجل الناس والمجتمع)، وبين البتوليّة الناجمة عن الحُبّ المحض لله. إنَّ عزوبة الكهنة الوثيقة الصلة بنذر النفس لأمور ملكوت الله على الارض، تفترض أن تتمّمها البتوليّة رغم أنَّ مبدأ التكريس في سرّ الكهنوت قد يُعطى لرجال عاشوا في الزواج. وهناك مسائل اخرى متعلّقة بالبتوليّة أوّلها حالة ذلك الذي لم يعد بتولاً إلاّ انه يتوق رغم ذلك الى نذر نفسه كلّياً لله. وقد يحدث أيضاً أنْ يُقرّر احدهم نذر ذاته لله لأنه لم ينجح في حلّ مسألة دعوته في الزواج. بالطبع فإنَّ الزهد بالزواج ليس سوى حلّ سلبيّ، فالانسان يشعر بحاجة الى الحُبّ ويُفتّش عن الشخص الذي بإمكانه أن يَهبَ نفسه له، ولكن اذا لم يجد هذا الشخص: تبقى له إمكانيّة سلبيَّة في أن يَهبَ نفسه لله. في هذه الحالة يبرز عائق ذو طابع نفسانيّ له أهمّيته: «هل يُمكننا ان نُعطي لله ما لم ننجح في إعطائه للانسان.»؟

وهذه الصعوبة هي نفسانيَّة بمقدار ما يكون الزواج، وبدرجة أكبر البتوليَّة المرتبطة بحُبّ الله، في نظر غالبيّة الناس، ثمرة «الحبّ الأوّل» أي ثمرة الاختيار الأول. وللإقرار بإمكانيّة البتوليّة الثانويّة» (الناتجة عن الاختيار الثانويّ) يجب أنْ لا يغرب

عن بالنا أنَّ الحياة البشريّة بإمكانها أن تكون ويجب أنْ تكون بحثاً عن طريق تقود الى الله وتكون الفُضلى دائماً. وحسب تعاليم المسيح والكنيسة فإنَّ البتوليّة هي بحقّ مثل هذه الطريق. فعندما يختار الانسان البتوليّة إنّما يختار الله نفسه ممّا لا يعني أنه باختياره الزواج يتخلّى عن الله. إن زواج الرجل وحبّه الزوجيّ كذلك اعطاء الذات لشخص آخر لا تحلّ مسألة اتحاد الشخصين إلاّ على

مستوى الحياة الدنيويّة الزمنيّة، حيث يتحقّق اتحاد الشخصين بمعناه الجسدي والجنسي وفق طبيعة الانسان الجسدية والفعل الطبيعي للميول الجنسيّة. غير أنَّ الحاجة الى إعطاء النفس هي أعمقُ من هذه الميول واشدّ ارتباطاً بطبيعة الانسان الروحيّة فليس الجنس الذي يُوقِظ في المرأة والرجل الحاجة الى العطاء المتبادَل بل على العكس فإنَّ هذه الحاجة التي تغفو في كل شخص، تجد لها مخرجاً في ظروف الوجود الجسدي واستناداً الى الميول الجنسيّة عن طريق الاتحاد الجسدي في الزواج.

إلاّ أنَّ الحاجة نفسها للحُبّ الـ الزوجي أي الحاجة الى أن يَهبَ أحدُهما نفسه للآخر ويتّحد معه، فهي مرتبطة بالكيان الروحي للانسان. فالاتحاد مع كائن بشري لا يُرضيه تماماً. فالزواج تحت مظهر الحياة الأبديّة للشخص، ليس سوى محاولة لحلّ مسألة اتحاد شخصين في الحُبّ. ويجدر الملاحظة الى أنَّ معظم الناس يَنحون هذا المنحى.

وهناك محاولة اخرى تتمثَّل في البتوليَّة لجهة كونها مظهراً لخلود الانسان. وهنا تظهر، بشكـل أوضح منهـا في الزواج، الرغبة في الاتحاد بالحُبّ مع الله - الشخص. فالبتوليّة تتلاقى وهـذا الاتحاد عـلى مستوى الـوجـود الـزمني والجسـدي للكائن البشري، وهنا تكمن قيمتها السامية ولا يجب فهم البتوليّة سلبياً من حيث الزهدّ في الزواج والحياة العائليّة. وغالباً ما نُفسد جوهر البتوليّة اذ لا نرى فيها سوى حلٍّ مفروض من الحياة او نصيب اناس خاب أملهم او غير قابلين للحيـاة الزوجيّـة والعائليّـة.

وبالرغم من الاعتقاد السائد فإنَّ هيمنة القِيَم الروحيّة وحدها على القيم الجسديّة لا تُحدِّد القيمة الحقيقيّة للبتوليّة. وبموجب هذا المفهوم فإنَّ الحياة الزوجيّة تُساوي تلك الهيمنة للقِيَم الجسديّة في الزواج، في حين أنَّ البتوليّة تتعلَّق بأفضليّة الروح على الجسد والمادّة. وهكذا يُصبح من السهل مزج جزء من الحقيقة، مع المعارضة المانويّة بين الروح والمادّة. والزواج ليس بتاتاً «شأناً جسديّاً» فحسب، بل إنَّ عليه اذا رغب في اكتساب قيمته الحقيقيّة، أن يرتكز كالبتوليّة او العزوبة على تعبئة فعّالة لطاقات الإنسان الروحيّة.

أن يكون الزواج أسهل من البتوليّة او أصعب منها ليس معيارا صالحاً للحكم على قيمتها. وعلى وجه العموم فإنَّ الزواج في الواقع أسهل لأنه يوافق النُموّ الطبيعيّ للانسـان اكثر من البتوليّة التي هي واقع إستثنائيّ. ولكنِ هناك على وجه التأكيد ظروف تكون فيها المحافظة على البتوليّة أسهل من العيش في

الزواج. لنأخذ مثلاً مجال الحياة الجنسيّ فقط، فإن البتوليّة تبعد الانسان منذ البدء عن الحياة الجنسيّة، بينما الزواج يُدخله فيها فيخلق عنده، عادة وحاجة. وعليه فإن الصعوبات التي يُعانيها شخص مجبَر على الالتزام بالعفّة (حتى العفّة الموقّتة) في الزواج، قد تكون موقتاً اعظم من تلك التي سيُواجهها شخص تخلّى عن الحياة الجنسيّة منذ البداية. هناك حتماً أشخاص يتحمّلون البتوليّة أكثر من غيرهم. كما أنَّ فهناك من يملك استعـدادات للحياة

الزوجيّة وعدم استعداد واضح للبتوليّة. إلّا أنّ الاستعداد وحده ليس فاصلاً. فتحت تأثير مثال ما قد يتوق الانسان الى شكل حياة، لا يملك الاستعدادات الطبيعيّة له فحسب بل إنه على العكس غير مؤهل لذلك ايضاً. (مثال على ذلك بـ شارل دو فوكو والقديس اغسطينوس) وهكذا، حتى معيار سموّ الروح على الجسد لا يسمح بتقدير أفضليّة البتوليّة. إن قيمة البتوليّة لا بل أفضليّتها على الزواج، تلك التي ورد ذكرها في الرسالة الاولى الى أهل (كورنتس ١ - كور - ٧)وما زالت الكنيسة تعمل بها في تعاليمها، إنّما مردّها الى الوظيفة الخطيرة التي تشغلها في تحقيق ملكوت السماوات على الارض.

عندئذ يُصبح البشر رويداً رويداً اهلاً للاتحاد الأبديّ مع الله الـذي بفضله يبلغ النموّ المـوضـوعي لـلانسـان نقـطة الأوْج. فالبتوليّة، بما أنها هبة الذات التي يُقدمها الانسان لربّه بمحبة، تتلاقى وهذا الاتحاد وترسم الطريق التي يجب اتّباعُها.

٧ ـ مسألة الدعوة

إن مفهوم الدعوة لوثيق الصلة بعالَم الأشخاص ونظام الحُبّ، ولا معنى له في عالَم الاشياء، لأنه لا يُمكننا التحدّث عن دعوة شيء جامد. فالاشياء هي في خدمة هذا الهدف او ذاك. كما أننا لا نستطيع القول بأن الحيوانات تتبع دعوتها عندما تتكاثر وتُحافظ على وجود نوعها لأنها تفعل ذلك بدافع الغريزة. وباختصار لا وجود للدعوة في نظام الطبيعة حيث تسود الحتميّة، ولا وجود لقدرة الاختيار وإمكانيّة تقرير المصير. ذاك ان الدعوة تفترض الالتزام الشخصيّ حيال غاية، وهذا من ميزات كائن عاقل. اذن فالدعوة إنما هي رهن بالاشخاص فقط، ومفهومها يُدخلنا في مجال مهم وعميق جداً من حياة الانسان الداخلية.

إنَّ كلمة «دعوة» تعني أنَّ شخصاً يُنادي آخر وواجب هذا الأخير في الإجابة. ومن جوهر هذا النداء تعيين اتجاه النموّ الداخلي للشخص المُنادَى وهو اتّجاه خاصّ به، ويظهر في وقف حياته كاملة على خدمة بعض القِيَم. وعلى كلّ شخص أن يجد هذا الاتجاه ملاحظاً، من جهة، ما يحمله في ذاته وما باستطاعته تقديمه للآخرين، ومدركاً، من جهة اخرى، ما ينتظر منه. واكتشاف وجهة إمكانيّات نشاطه والالتزام المقابل له يُشكّلان احدى اللحظات الحاسمة لتكوين الشخصيّة، لحياة الانسان الداخليّة خصوصاً ولمكانته وسط الآخرين. ولا يكفي بالطبع ا

يعرف هذه الوجهة، بل المطلوب رهن كل حياته في هذا الاتجاه. لذلك فإنَّ الدعوة هي دائماً الوجهة الرئيسة للحُبّ البشريّ، فهي لا توجب الحُبّ فقط بل عطاء الذات الذي يتمّ بحُبّ. وقد لاحظنا أعلاه أنَّ هذا العطاء قد يكون من العناصر الخلّاقة في داخليّة الشخص: وهذا يتبلور بشكل اوضح عندما يَهبُ ذاته.

وعطاء الذات أوثق صلة بالحُبّ الزوجي حيث يَهبُ احدهم نفسه لشخص آخر. ولهذا السبب فإنَّ البتوليّة والزواج على السواء بمفهومها العميق، هما دعوة. وهذا أمر لا يُعترف به إلّا ارتكازاً على مجمل وجهات النظر الشخصانيّة التي نُدرج تحتها هذا المفهوم للزواج. وانطلاقاً من القواعد الماديّة البيولوجيّة البحت لا يُمكننا فهم الزواج إلّا كحاجة متأصّلة في الجسد والجنس. عندها لا يظهر الزواج كدعوة، بل إنَّ مفهوم الدعوة ذاته يفقد تماماً اساسه في مفهوم للواقع لا محلّ فيه للشخص. أمّا إذا اعتمدنا على قواعد غير القواعد الشخصانيّة نفهم البتوليّة على أنها نتيجة بسيطة لظروف حياة الفرد ولاستعداداته الفيزيولوجيّة ولوضعه الاجتماعي والاقتصادي. ولا مبرّر للدعوة إلّا في إطار المفهوم الشخصاني للوجود البشري وهذا ما يفرض أنَّ على الشخص ان يُحدّد وجهة حياته ونشاطه باختيار واع.

حسب المفهوم الانجيلي للوجود البشري، فإنَّ الدعوة لا تتمّ تحديدها من داخل الانسان فحسب، لأنَّ الحاجة الى توجيه

نمّوه بواسطة الحُبّ تتلاقى مع دعوة موضوعيّة من الله وهي مضمَّنة تحت شكلها الأوسع في وصية الحُبّ وأقوال المسيح: «انتم اذن ستكونون كاملين...» ويتوقّف على كل إنسان ذي ارادة طيّبة ان يُطبّق ذلك على نفسه وأن يُجسّمه في توجيه الذي اختاره لحياته. ما هي دعوتي؟ ما هو الاتجاه الذي يجب ان ينحاه نموُّ شخصيتي بالاستناد الى ما أُعطي لي؟ وما بإمكاني إيصالُه للغير وما ينتظره الناس والله مني؟ فالمؤمن المقتنع تماماً بحقيقة الإنجيل، فيما يتعلّق بالوجود البشري يعي أنَّ نُموَّ شخصيّته بواسطة الحُبّ، لا يُمكن أن يتمَّ بفضل طاقاته الروحيّة. فالإنجيل اذ يدعونا الى الكمال يَقودنا الى الإيمان بحقيقة النِعمة. وهذه تُدخل الانسان في دائرة نشاط الله وحبّه. ويتوجّب على كلّ إنسان يُلاحق نموَّ شخصيّته ويُوجّه حبّه، أن يُحسن إدخال جهده في نشاط الله وأنْ يستجيب لحُبّ الخالق. عندها تجد مسألة الدعوة حلاًّ مناسباً.

لقد طرح الإنجيل بوضوح مسألة العلاقة بين البتوليّة والزواج (متى ١٩ ، ٨ ـ اكور ٧). وحسب تعليم الكنيسة وممارستها فإنّ البتوليّة، وهي دعوة يتمّ اختيارها بوعي كامل ويدعمها نذر للعفّة والفقر والطاعة، إنما تخلق ظروفاً ملائمة بشكل خاص، لطلب الكمال الإنجيلي. ويُطلّق على مجموعة هذه الظروف التي يُوجدها الانسان، خصوصاً عندما يعيش المشورات الانجيليّة ضمن جماعة اسم «حالة الكمال». ويجب الا نُخلط هذه الحالة مع الكمال الذي يُحققه كلّ انسان في محاولته اتباع

حسب دعوته، وصيّة محبة الله والبشر. ومن الممكن لأحدهم إذا كان خارج حالة الكمال ولكنّه يتقيّد بوصيّة المحبّة التي هي أعظم الوصايا، ان يكون أقرب الى الكمال من الذي اختاره. ويظهر على ضوء الانجيل أنَّ كلَّ إنسان يجد حلاً لمسألة دعوته خصوصاً باختيار موقف واعٍ وخاص من وصيّة المحبّة وهذا الاختيار يعود الى الشخص فقط كما أنَّ وضع هذا الأخير (زواج عزوبة وحتى بتوليّة، كحالة) لا يلعب هنا سوى دور ثانويّ.

٨ ـ الأبوّة والأمومة

سبق لنا وتحدَّثنا عن الأبوَّة والأمومة بتحليلنا للعلاقة ما بين التكاثر والإنجاب. وهذا الأخير هو أكثر من مجرّد المجيء بطفل الى العالَم، بل يجب أن يكون أيضاً موقفاً داخلياً واضحاً في حُبّ الرجل والمرأة اللذين يُشكّلان المجتمع الزوجي. وهكذا فإنَّ الأبوّة والأمومة، اذا نظرنا اليهما على مستوى الاشخاص لا مستوى الكائنات الحيّة فحسب، تظهران كاستثمار جديد بحُبّ الزوجين المرتكز على اتحادهما العميق. وهما لا يُشكّلان حدثاً غير منتظر، بل إنّهما على العكس عميقتا الجذور في كيانَي الرجل والمرأة. وثّمة من يُؤكّد غالباً أنَّ المرأة تملك استعدادات قويّة للأمومة الى درجة أنّها في الزواج تسعى الى الطفل اكثر من الى الرجل. على كلّ حال فإن رغبتها في إنجاب طفل هو تعبير عن أمومتها بالقوة. والأمر لا يختلف بالنسبة الى الرجل، إلاّ أنه يبدو

أن هذه الرغبة هي أقوى غالباً عند المرأة، وهذا ما يُوضحه بسهولة كون جهازها مبنيّ منذ البدء للأمومة. واذا صحّ، من الناحية الجسديّة، أنَّ المرأة تُصبح أُماً بفضل الرجل، فصحيح ايضاً أن أبوّة الرجل تتخذ شكلها الباطنيّ في مظهرها النفساني والروحي بواسطة امومة المرأة. فالجنين لا ينمو خارج جهاز الأب فقط ، بَل إن الأبوّة الجسدّية لا تحتلّ في حياة الرجل المنزلة التي تحتلّها في حياة المرأة. لهذا السببِ يجب أن يُعنى بالأبوّة حتى تحتلَ في حياة الرجل الداخليّة مكانة تُوازي تلك التي تحتلّها الأمومة في حياة المرأة التي تُحدِّد لها الوقائع البيولوجيّة تلك الأهميَّة.

وإننا الآن نتناول الأبوّة والأمومة خصوصاً في مظهرهما البيولوجي والجسدي، وهنا يجد نوع من كمال الكائن تعبيراً له.

إنَّ قدرة الانسان على إعطاء الحياة لكائن آخر مشابه له تُظهر قيمته الحقيقيّة، مما يُؤكّد القاعدة التي كان يرجع اليها القديس توما وغيره من المفكّرين المسيحيّين Bonum est diffusi-vumsui اي: «من طبيعة الخيران يُعطي ذاته». اي فالرغبة في الحصول على طفل هو اذن أمر مفهوم. والرجل ينتظر من المرأة طفلاً لذلك يأخذها تحت حمايته في الزواج ويجد الأثنان في الإنجاب تثبيتاً لنضجهم الجسدي والمعنوي أيضاً واملاً لامتداد وجودهما. فعندما تنتهي حياة كلٍّ منهما في الموت الطبيعي فإنَّ ولدهما يستمرّ في الحياة لا جسداً من صلبهما فقط، بل أيضـ

شخصاً شاركاً في تكوينه. ولنلاحظ هنا أنّ تكوين شخص يفوق عمليّة إنجاب جسد.

وهكـذا نصل الى صُلب مـوضـوع جـديـد، ففي عـالَم الأشخاص، لا الأبوّة ولا الأمومة تقتصران أبداً على الوظيفـة البيولوجيّة لتوريث الحياة، بل انَّ معناهما أعمق بكثير، لأنَّ الأم والاب اللذين يورثان الحياة إنّما هما شخصان. كذلك فإنَّ الأبوّة والأمومة تحملان الى عالَم الاشخاص كمالٍ روحيٍ خاص: إنجاب روحي وتكوين نفوس. لهذا السبب فإنَّ الأبوّة والأمومة الروحيَّة يتخطّيان الأبوّة والأمومة الجسديّة ويُكمّلانها بفضل جهود التربية ولما كان الأم والأب يتقاسمان الجهد مع باقي مربي اولادهم، وجب عليهما أنْ يُحسنا إدراج كل ما يتلقّاه أولادهما من الآخرين في تربيتهما الجسدية والروحية والفكري والاخلاقية

إنَّ الأبوّة الروحيّة والأمومة الروحية هما اوثق علاقة من الابوة الجسديّة والأمومة الجسديّة فمجال الروح موجـود خارج نشاط الجنس. هذا ولم يتردّد القديس بولس عن القول متحدّثاً عن الأبوّة الروحيّة لشعب غلاطيـة: «يا اولادي الصغـار انتم الذين أَلِدُكم مجدَّداً في الألم» (غلا ٤، ١٩) فالولادة الروحيّة هي البرهان على امتلاء روحيّ يُنوى مقاسمته.

إذن فالانسان يُفتّش عن آخر أصغر منه، يقبل ما يُريد عطاؤه إيّاه ويُصبح «ابنه» وموضع حُبّ خاص يُشبه الحُبّ الذي

يَكنُّه الأهل تجاه اولادهم، لأنَّ ما نضج في الأب والأُم الروحيَّين يستمرّ حياً في اولادهما. وبإمكاننا ملاحظة مظاهر عدّة لهذه الأبوّة الروحيّة مثلا: الحُبّ الذي يَكنُّه الكهنة لرعاياهم والذي يكنّه المعلّمون لتلاميذهم الخ. . وغالباً ما تخلق الأبوّة الروحيّة روابط أوثق من أبوّة الدم. ففي الأبوّة والأمومة الروحيّة هناك اعطاء لكلّ الشخصيّة. بالطبع لا يُمكننا الحديث هنا عن توريث إلاّ بطريقة القياس لأن الشخصية - كما نعلمَ بمعناها الحقيقي لا يمكن توريثها. إنّ كلّ إنسان، حتى العازب، مدعوّ بطريقة او بأخرى، للأبوّة او الأمومة الروحيّة وهما طابَعان للنضج الداخلي لشخصه. وهذه دعوة يتضمّنها نداء الإنجيل الداعي للكمال الذي يجد في «الأب» مثاله الأسمى. فالانسان يكتسب اذن شَبَهاً أكثر بالله عندما يُصبح أباً أو أماً روحيّين وهذا ما يجب التأكيد عليه في نهاية هذا المؤلَّف الذي يتصل موضوعه مباشرة بمسألة الإنجاب والأبوّة والأمومة إنَّ «أب» «وأمّ» بالمعنى البيولوجي هما فردان من جنس مختلف، يَدين لهما فرد جديد من النوع نفسه بحياته. أمّا «أب» «وأُمّ» بالمعنى الروُحي فهما مِثال ونموذج لمن تنمو شخصيّتهم وتتكوّن بتأثيرهما. فالنظام الجسدي يتوقّف عند الولادة البيولوجيّة وهي واقع محدود. أمّا النظام الروحي فيُطلّ على آفاق لا متناهية لأنّه «يلد أشخاصاً. ويُعلّمنا الإنجيل أن نُفتّش في الله عن مضمون الأبوّة والأمومة الروحيَّين. ونشير أخيراً الى أن محاولة القضاء على الأبوّة والأمومة الروحيَّين وانتقاص القيمة الاجتماعية للأبوّة والامومة البشريّتين يخالفان النمّو الطبيعي للانسان على حدّ سوا

ملحق

علم الجنس والأخلاق

لمحة تكميليّة

١ ـ تعريف

يُرافق نصّ الكتب عادة ملاحظات لا تُشكِّل فصلاً على حدة ولا تتعلّق بمجموع الآراء التي يُفصّلها الكاتب في مؤلّفه. إنها موجودة، بشكل من الأشكال، «خارج» المؤلَّف وتُعبِّر عن تعلّق الكاتب بأفكار الآخرين ومؤلّفاتهم وفي الوقت نفسه تُثبت مدى ثقافته ودراساته.

أمّا مؤلّفنا فلا يحتوي على ملاحظات فالشروحات التالية تقوم بدور مختلف إذ إنها لا تقع «خارج» النص بل على العكس فإنّها وثيقة الصلة بموضوع بحثنا فتُظهر له جانباً لم نُشدّد عليه حتى الآن بما فيه الكفاية. إن هذا الملحق لا يُشكّل ملاحظات تتعلّق بالفصول الأربعة السابقة بقدر ما هو «لمحة إضافيّة» تتناول مجموع المسائل التي تمّ معالجتها.

وهذه المسائل، كما نعرف، تتعلّق بالأشخاص لأن الحُبّ ما بين الرجل والمرأة هو، بشكل خاص، علاقة بين شخصين. وقد حاولنا في الفصول السابقة أنْ نُشير الى الأهميّة الكبيرة لهذه الحقيقة وبالتالي فإنّ وجهة نظر الأخلاق الجنسيّة لا يُمكن إلّا أنْ تكون شخصانيّة. أمّا الغرض المطابِق لهذه الأخلاق فليس مؤلّفا فقط من مسائل الجسد والجنس بل أيضاً تلك التي تتعلّق بالاشخاص والحُبّ الذي يجمع رجلاً وامرأة وهو شديد الصلة بجسديها والجنس. والحُبّ، كما نفهمه هنا، هو من نصيب

الأشخاص ليس إلاَّ، ومسائل «الجسد والجنس» لا تُشكّل جزءًا منه إلاَّ بمقدار ما يخضعان لقوانين تُحدِّد النظام الذي عليه أن يسود عالَم الأشخاص. ولهذا السبب لا يُمكن مماثلة الاخلاق الجنسيّة بعلم الجنس «الصِرف» الذي يُعاين المسائل الجنسيّة من وجهة النظر البيو ـ فيزيولوجيّة bio - physiologique والطبّية فقط. فعالِم الجنس البيولوجي بالرغم من أنّه يَعي واقع أنَّ الرجل والمرأة هما شخصان إلا أنه لا ينطلق من هذا في أبحاثه ولا يرتكز على ذلك في إبداء وجهات نظره المتعلّقة بالحُبّ وبالتالي فإنَّ ما يقوله عن الحُبّ صحيح غير كامل. ويرتبط عالِم الجنس البيولوجي على العموم بالطبّ لذلك يُصبح علم الجنس الطبي. والحال أنّه لا يُمكن المماثلة ما بين وجهة نظر الطب ووجهة نظر الأخلاق لأن هدف هذه الاخيرة هو الخير الأخلاقي للشخص، أمّا الأخرى فهدفها صحة الجسد الذي يُشكِّل جزءًا من الكائن البشري. ونحن نعرف في الواقع أنَّ هناك اناساً سيّئين بالرغم من حالتهم الصحية الجيّدة بينما هناك مرضى يتمتّعون أحياناً بقيمة أخلاقية عالية. بالطبع فإن احترام الصحة وحماية الحياة البيولوجيّة يُشكّلان إحدى مجالات الأخلاق (وصية: «لا تقتل»)

مبدئياً إنَّ وجهة النظر الطبيّة («يجب السهر على الصحة وتحاشي المرض») لا ترتبط إلاَّ هامشيًا بالأخلاق الجنسيّة حيثُ تُهيمن وجهة النظر الشخصانيّة: الأمر يتعلّق بمعرفة ما يتوجّب للمرأة على الرجل والعكس بالعكس لأن الطرفين شخصان، لا

تعيين ما يفيد صحتها. لذلك فإن وجهة نظر علم الجنس الطبي ناقصة ويجب أن تُتمّم الأخلاق والمتطلّبات الموضوعيّة للنظام الشخصاني. ومن الواضح أنَّ الاهتمام بالحياة البيولوجيّة والصحة على أنّهما فضيلتان للشخص، يدخل ايضا في هذا النظام الذي يُوافق أن يُعامل الشخص كموضوع متعة ويفرض التفتيش عن فضيلته الحقيقيّة والصحة ليست فضيلته الحقيقيّة ولا الأهمّ.

اذن ما تراه هدف هذه «اللمحة الاضافيّة»؟ ثمّة مسائل عُولجت حسب المفهوم الشخصاني تتطلب تفسيراً بيولوجيّاً وطبيّاً وسنحاول اذن تضمين مجموع اعتباراتنا الشخصانية وجهة نظر علم الجنس.

وبما أننا لم نقم بدراسات تتعلّق بهذا المجال فنحن مُجبَرون أنْ نستشير علم الآخرين. ونُشدّد على كلمة «تضمين» لأن طريقة البحث هذه في مسائل الحُبّ تُعتَبر غالباً مستقلة عن الشخصانيّة الأخلاقيّة. إن علم الجنس يضع بعض المبادىء والنظم التي تكتسب النظم الأخلاقية بالنظر الى الأهميّة الكبيرة المتعلّقة بالصحة (والحياة البيولوجيّة).

٢ ـ الجنس

إنَّ تصوّر الجنس هو أوّل ما يقتضي تقديمه من وجهة النظ هذه. ولقد حدَّدنا الجنس في الفصل الأول المخصَّص لمسائل الميا الجنسي كخصوصيّة للكائن الإنساني بأكمله، للشخص بكلّيّته كان ذلك تبيّناً نابعاً من اليقين نفسه ولا يتطلّب حججاً علميّة.

من ناحية أخرى تصطدم محاولة تعريف على الصعيد العلمي والبيولوجي بصعوبات جمّة، لأنّ هناك عدّة عناصر تدخل في المسألة ولا يُشكّل أحدها مقياساً نهائياً وإنّما جملتها البالغة التعقيد هي التي تشرح ظاهرة تمايز الأجناس. ويبدأ هذا التمايز في لحظة الخصوبة نفسها إذ إنّ جنس الفرد يُحدّد في هذه اللحظة بطريقة لا تقبل مبدئياً النقض. فلذا سنتكلّم أوّلاً عن الجنس التوالدي (التناسلي).

ويمكن للجنس التناسلي أن يتحقق بفضل «الكرومتين» الجنسي (جسيمات «بار» Barr) المرتّب بشكل مختلف في خلايا الذكور والإناث. فجسيمات الكرومتين المميّزة لدى الذكور بنسبة أربعة أو خمسة بالمئة من الخلايا بينما توجد لدى الاناث بنسبة خمسين بالمئة. ويبقى، مع هذا، من الصعب أن نتحقّق ممّا يُحدّد الجنس التناسلي ويوجد في هذا الصدد عدّة نظريّات متناقضة كنظرية الكروموزوم التي تعتبر أن السبيرماتوزوييد هي التي تُحدّد الجنس، أو كنظرة (شونير - Shoner) المقابلة التي تزعم بأنّ بيضة الأنثى هي التي تُحدّد ذلك). يتحكّم الجنس التناسلي على أيّة حال في ظهور مميّزات جنسيّة أخرى وبخاصّة الجنس الجسماني (الصفة الوراثية الجسمانيّة).

يتحدّد الجنس الجسماني بالمميزات الجنسية الجسمانية (أي الجسديّة) التي يمكن ترتيبها تبع فئات ثلاث. الغدد الجنسية (الخصيتين والمبيض) هي الأساس ويتعلّق بها نمو خصائص الفئة

الثانية والثالثة. وتتضمَّن خصائص الفئة الثانية الأعضاء التناسليّة الأخرى التي تُشكِّل إمّا سبيل عبور للخلايا الجنسيَّة لدى الرجل والمرأة، وإمّا سبيل تأصّـل النطفـة لدى المـرأة (الرحم). أمّـا خصائص الفئة الثالثة فهي الأقلّ أهمِّيَّة بالنسبة للنمو وللتمايـز الجنسي الجسماني ولكنّها الأكـثر بروزاً (بنيـة الهيكل العـظمي المختلفة، وضع الجهاز الشُعَرِي الخاص، الغدد الثـديية لـدى المرأة، خامة الصوت المختلفة، إلخ).

فلنلحظ في هذه المناسبة أنَّ الخصائص الجنسية النفسانية لا ترتبط مباشرة بالجنس الجسماني، وإنّما ترتبط بالأحرى «بالجنس الفيزيولـوجي» الوظيفي أي بـوجود هـورمونـات جنسيّة نـاشطة (سنتحدّث عنها فيما بعد). فلنصنّف أَنَّ المفارقات النفسانيّة تُشكِّل المقياس الأضعف في معرفة الجنس. تتميّز نفسيّة الذَكَر حسب الرأي العام بميل إلى الفاعليَّة والهيمنة وحتى إلى بعض العدائية بينما المرأة هي بالأحرى مِطواعة منتظرة، ومستعدّة للخضـوع ولكنّنا نعلم أَنَّ هناك أشخاصاً يُطلق عليهم لقب «المرأة المترجّلة أو «الرجل المتخنِّث» بسبب خاصِّيَّتهم النفسانيّة، بينما انتماؤه إلى أحد الجنسين لا يُثير من الناحية الجسميّة أو الفيزيولوجية أ- شك. لا تستطيع إذن الخصائص النفسية أن تُشكِّل وحدها قاعد تسمح بأن نتبيّن في كائن إنساني رجلاً أو إمرأة.

الخنثيَّة هي حالة مَرَضيّة في مجال الجنس الجسماني وتتكوّ مطلقاً في فترة الحياة التي تسبق الولادة. وهناك عدّة مؤثرا

مضرّة من عدّة مستويات (إدمان الوالدين على الخمرة، أمراض معدية في فترة الحمل، عناصر مسمّة، صعوبات في الوضع) بوسعها أن تُسبّب عدّة نواقص في النموّ الجنسي، تترجم في غياب الخصائص الجنسيّة من الفئة الثانية، ويتوقّف نموّها أو حتى بغياب بعض الأعضاء كعدم وجود الرحم مثلاً إلخ.. كما أنّ توقّف النموّ أو نموّ الأعضاء الجنسيّة الناقص يُتلفان الفاعليّة الهيرمونيّة والنموّ اللاّحق للفرد. نصل هنا إلى مسائل فيزيولوجيّة الجنس.

يتعلّق الجنس الفيزيولوجي أو الوظيفي بوجود غدّة جنسيّة نامية وقادرة على صنع الهيرمونات. فالهيرمونات الذكريّة أو بعبارة أخرى الأجسام التناسليّة، لا تُحدّد فقط نموّ الخصائص الجنسيّة من الفئة الثانية والثالثة وإنّما تتحكّم أيضاً ظهور الميل الجنسي (سنعود إلى هذا لاحقاً) رغم أنّ هذه التبعيّة ليست مباشرة أو كميّة، ممّا يتأكّد بواقع وجود الميل الجنسي لدى الخصيان (Kinsey). توجد الأجسام التناسليّة (androgènes) بنفس المعدّل لدى الفتيان والفتيات حتى سنّ السابعة أو العاشرة. يرتفع بعد ذلك معدّلها لدى الفتيان بشكل ملحوظ، بينما تبقى لدى الفتيات ثابتة ولا تزداد إلاّ بقدر طفيف. من ناحية أخرى تفرز الغدّة الجنسيّة الذَكريّة هيرمونات أنثويّة تكون حتى المراهقة بنفس المعدّل لدى الفتيان والفتيات. لا يتغيّر هذا المعدل إلاّ في ما بعد.

وتتضمّن الهرمونات الأنثويّة التي تفرزها الغدد الجنسيّة عند المرأة جسمين مختلفين يُشكّلان نظاماً خصوصياً. يتبادل هذان

الجسمان التأثير ويظهران بالتناوب بطريقة تُحدث في جسم المرأة دورة متميّزة بالتغيّرات تُسمّى «الدورة أو العادة الشهريّة». في المرحلة الأولى من الدورة تفرز الغدة الجنسيّة عند المرأة «الفوليكولين» Folliculine وهو بصورة خاصة أوستروجين -œus trogène قوي. ويوجد الأوستروجين لدى الأطفال الذين لم يبلغوا سنّ المراهقة بمعدل ضعيف وهو لا يوجد بمعدل مرتفع إلاّ بعد سنّ البلوغ (المراهقة)، ويظهر عندئذٍ بصورة مفاجئة لدى الفتيات. وبعد المراهقة، تتحلّل الدورة الشهريّة لدى المرأة البالغة جسديّاً إلى مراحل ثلاث تتعلّق بالتغيّرات التي تحصل في الرحم.

أ ـ المرحلة الحويصليّة (مرحلة نموّ حويصلة Graafian follule) التي تؤثّر الاستروجينات خلالها على طبقة الرحم المخاطيّة بافتعالها ظواهر نموّ (تكاثر الأنسجة). وعندما تكون هذه الدورة من ثمانية وعشرين يوماً، تدوم هذه المرحلة الأولى أربعة عشر يوماً وتنتهي بنضج البويضة، ثمّ تنمو خلال ذلك حويصلة كراف التي تُطلق بويضة ناضجة قابلة للإخصاب. تنحدر هذ البويضة نحو الرحم. ويُرافق مرحلة نضوج البُويضة عدد مز الدلائل التي تسهل ملاحظتها. وهذا مهمّ عندما نريد أن نتحقّو من فترة خصوبة المرأة بغية تنظيم الولادات الذي سنتحدّث عن لاحقاً. وما أن تنضج البويضة حتى ينخفض عدد الأوستروجينات فتبدأ المرحلة الثانية من الدورة الشهرية عند المرأة.

ب ـ المرحلة الإفرازيّة وهي تخضع فيها طبقة الرحـ

المخاطيّة إلى تغيّرات أيضاً بينما يتكوّن في البويضات جسم أصفر يُعدّ الهورمون الأنثوي الثاني وهو البروجسترون؛ وهو الذي يُهيّء جسد المرأة للحبل. إنّه يُثير تغيّرات خصوصيّة في الرحم تسمح في تأصّل البويضة، تُخفّف من التقلّصات الرحميّة وأخيراً تسمح، في حالة الحبل، بإطالتها. فالجسم الأصفر الذي يصنع البروجسترون يعمل خلال عشرة أيام ثمَّ يبدأ بالاختفاء. وتتجمّع أكبر كميّة من البروجسترون قبل حوالي يومين من العادة (من سبعة إلى عشرة أيام بعد نضج البويضة) ثمَّ ينخفض معدّلها بسرعة ليختفي تماماً في اليوم الثالث والعشرين أو الرابع والعشرين من الدورة. وإذا لم يتمّ إخصاب البويضة أو تلقيحها تبدأ ساعتئذٍ المرحلة الثالثة من الدورة الشهرية.

ج ـ مرحلة إتلاف الطبقة المخاطيّة للرحم. يحصل عندئذٍ إقصاء الطبقة المخاطيّة التي كانت قد أُعدّت للحبل. يرافق هذا الإقصاء فقدان بعض الدم (العادة) الذي يحمل معه البويضة الميتة. تلي العادة مرحلة التولّد الثاني وتبدأ الدورة من جديد.

تحدث هذه التغيّرات لدى المرأة السليمة بيولوجيّاً بتناوب متناسق، وتصحبها تغيّرات نفسيّة تتعلّق بفاعليّة الهرمونات. تترجم هذه التغيّرات في المرحلة التي تسبق العادة بتهيّج متزايد، بإثارة، وبتعب وآلام جسمانيّة.

وطالما أنّنا نتحدّث عن إفرازات الغدد الجنسيّة فمن

المستحسن أن نلفت الانتباه إلى التفاعل الهرموني. فإفراز الغدد الجنسيّة هو في الواقع متّصل مباشرة بفاعليّة غدد صمّاء أخرى، ويتعلّق على الأخصّ بفعل الغدّة النخاميّة Hypophyse التي تلعب دور الموجّه بالنسبة للغدد الجنسيّة. إنّها تصنع هرمونات gonadot-ropiques الهرمون الحويصلي والهرمون الإفرازي) التي تنشّط الخصيتين في صنع الخلايا الجنسيّة. وتلعب الغدّة الدرقيّة خارج الغدّة النخاميّة hypophyse دوراً مهمّاً أيضاً في حياة الرجل الجنسيّة. ويُسبّب غياب هذه الغدّة توقّفاً في نموّ الغدد الجنسيّة إذ إنّ هرمونها يجعل تلك الغدد حسّاسة إلى فعل هرمونات الغدّة النخاميّة hypophyse.

ويتدخّل الجهاز العصبي المركزي في فاعليّة هذه الغدد أيضاً. ويبدو أن المراكز التي توجّه الحياة الجنسيّة موجودة في الهيبوتالموس hypothalamus. ويوجد بالإضافة إلى ذلك مراكز عُليا في القشرة الدماغية، لكنّ وسائل فاعليّتها لم تُكتشف بعد.

وتتداخل تبعيّة الهرمونات الجنسيّة الذَكَريّة والأنثويّة. ويبدو في الواقع أنّ هرمون الأستروجين يجعل فعل الأندروجين أكثر فاعليّة. ويقتضي النسق الجنسي الطبيعي معدّلاً كافياً من الهرمونات (١٧ من المكسّرات الهرمونيّة cétostéroïdes في الدم البشري).

ولكن هناك عناصر مضرّة تُفسد النسق الجنسي الطبيعي

الذي تتولّد الخلايا التناسليّة بفضله، والذي تتعلّق بـه أهليّة الانفعال بالمؤثّرات الجنسيّة. وقد تسمح هذه العناصر بظهور إمّا إثارات جنسيّة مفرطة، وإمّا إثارات منخفضة. يدخل هذا في مجال الفيزيولوجيّة الجنسيّة المرضية patho-physiologie بينما تهتمّ البسيكوباتولوجيا بالتوتّرات الجنسيّة من أصل عصبيّ أو نفسيّ.

لا تحمل إلينا هـذه المعطيات البدائيـة. في مجال علم الجنس البيـولوجي Sexologie biologique والـطبي فهـماً عميقـاً لتصـوّر الجنس، لكنّها لا تقف أيضاً في وجه القناعة المبنيّة على الملاحظة القائلة بأنّ الجنس هو ملك الفرد الإنسـاني. ونصل جـوهريّـاً بتمسّكنا بالتحليل البيولوجي وحده إلى النتيجة التالية وهي، أنّ الجنس يرتبط مباشرة بالإنجاب، وفيزيولوجيّة الحياة الجنسيّة تُثبت ذلك. ولا يسعنا أن نضيف شيئاً إلى هذا، طالما أنّنا نقتصر على هذا التحليل البيولوجي. وبيّنة أنّ الجنس هو ملك الفرد الإنساني نفتح، فضلاً عن ذلك، آفاقاً أوسع. الفرد الإنساني هو، في لواقع، شخص، ويمكن للشخص أن يكون فاعل الحُبّ الذي يتولّد بين الأشخاص وموضوعه ولا يتولّد هذا الحُبّ بين المرأة الرجل لأنّهما جسدان، وإنّما لأنهما شخصان من جنس مختلف.

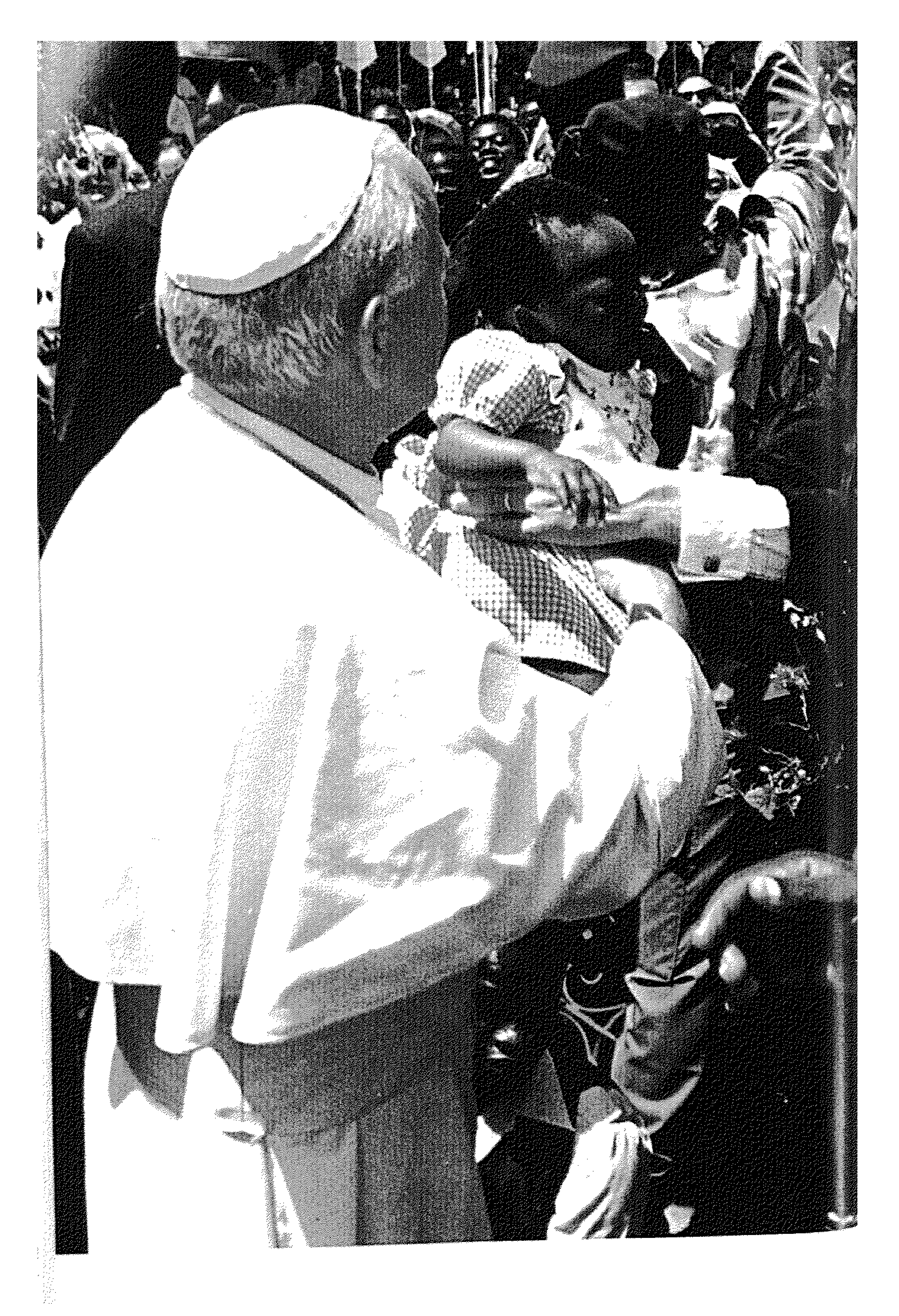
رمي التمايز الجنسي من هذه الزاوية الجنسيّة الخالصة إلى هدف حد: الإنجاب الذي يخدمه مباشرة. ووجوب ارتكاز الإنجاب لى الحُبّ لا ينتج بأي شكل كان عن تحليل بيولوجي للجنس، نّما ينتج عن الواقع الماورائي (أي خارج البيـولوجي وفـوقه)

لشخصيّـة الإنسان. ويمكن للحُبّ كخصـوصيّة للشخص، أن يلعب دوراً في تولّد الحُبّ ونموّه ولكن لا يسعه أن يُشكّل وحده قاعدته الكافية.

ولقد لفتنا الانتباه في التحليل النفساني للحُبّ (الجزء الثا من الفصل الثاني) إلى قِيَم الجسد والجنس كموضوع متطابق لردّ الفعل الحِسيّة. ولقد تبيّنّا في الوقت نفسه أنّ ردّات الفعل هذ توفّر مادّة للحُبّ بين المرأة والرجل. فتحليل الجنس البيولوجي وتحليل الحياة الجنسية اللذان باشرنا بهما لا يُبرزان هـذه القيـ بوضوح ولا قيمة تجربتها. فالوقائـع ذات الطبيعـة الجسمانيـ والعوامل الفيزيولوجيّة التي تنتمي إلى المجال العصبي ـ النبا nevro-végétatif بتجربة قِيَم الجسد والجنس هذه إلاّ من الخارج (ولا تتعادل هذه القِيَم مع عامل إنتاج الهرمونات الذَكَريّة ولا مـ الدورة الشهرية عند المرأة) ـ رغم أنّ هذه الوقائع البيولوجية هـ بدون شك في أساس التجربة وتتحكّم بها. وإذا كان لها في الحُـ الأهمّيّة التي أشرنا إليها في الفصول السابقة (وخاصة في الفصـ الثاني) فلأنّ الجنس هو ملك الشخص، الذي هو موضوع الميـ الجنسي.

٣ ـ الميل الجنسي

لقـد عرفنـا، في الجزء الثـاني من الفصل الأول، الميـ الجنسي كاتجاه خصوصي لكل كائن إنساني، ناتج عن انقسـ





باركْ يا ربّ. . . باركْ شعبكَ الى الأبد.

حمل قلبه إليهم محبّة. . فحملوه في قلوبهم وفاء.

الجنس الإنساني إلى قسمين. لا يتّجه هذا الميل نحو الجنس وحده كخصوصيّة إنسانيّة، وإنّما يتّجه نحو كائن إنساني من الجنس الآخر. غايته هي الحفاظ على الجنس الإنساني. ونستطيع حالياً أن نكمّل هذه البيّنات بمعطيات بيولوجية مع اعتبار ما قلناه بصدد الجنس نفسه. إنّ الفروقات الجسدانيّة وفاعليّة الهرمونات الجنسيّة تحرّر الميل الجنسي وتُعينه، ممّا لا يعني أبداً أنّه يمكن ردّ هذا الأخير إلى مجموعة عناصر تشريحيّة مماثلة، جسدانيّة وفيزيولوجيّة. الميل الجنسي هو قوّة طبيعية خاصة، ولا تفعل سوى أن ترتكز على هذه العناصر. فلنتفحّص مراحل نموّها بإيجاز.

ويرى أغلب الفيزيولوجيّين، على خلاف نظريّة الجنس الكلّيّة (فرويد) أنّ الميل الجنسي يستيقظ فقط في فترة المراهقة. وتكون المراهقة لدى الفتيات عادة في السن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، أمّا لدى الفتيان فتكون بعد ذلك بقليل. وتسبق المراهقة مرحلة يُقال لها مرحلة ما «قبل ـ المراهقة». ويتوافق النضج الفيزيولوجي الجنسي لدى الفتيات مع ظهور العادة وملكة الحمل، ويتوافق لدى الفتيان مع ظهور ملكة إنتاج الخليّة الجنسيّة. وتُرافق المراهقة أيضاً بعض الظواهر النفسيّة: وبعد إحياء ردّات الفعل وتكثيفها تأتي مرحلة بطء وتثاقل (يبرزان خاصّة لدى الفتيات اللواتي يعانين منها بصورة أعمق).

ويوجد الميل الجنسي لدى الولد قبل المراهقة بشكل فضول

غير واضح ولا واعٍ ينفذ إلى الوعي تدريجياً. فالمراهقة توقظ الميل بعنف لكنّه يتركّز طوال النضج الفرد الجسدي والنفسي ليدخل مرحلة بعث جديد تسبق الكهولة (إنقطاع الحيض لدى النساء) وتزول رويداً في الشيخوخة.

وفي كلامنا عن يقظة الميل الجنسي ونموّه وزواله نضع نصب أعيننا مختلف هذه الظواهر. وإليها نلجأ أيضاً عندما نتكلّم عن قوة الحاجة الجنسيّة لدى مختلف الأشخاص، في مختلف الأعمار ومختلف الظروف. يُكمّل علم الجنس هنا تحليل الحسّيَّة (الفصل الثاني، القسم الثاني). وكون الأفراد يتمتّعون «بعقبات تهيّجيَّة جنسيَّة» مختلفة يعني أنّهم لا ينفعلون بنفس الطريقة بالمؤثّرات التي توقظها، ويعود هذا إلى الفروقات في التركيب الجسداني والفيزيولوجي لدى الإنسان.

وبوسعنا أن نصف الطابع الجسدي للإثارة الجنسيّة. فله في الأساس انعكاس عصبيّ. إنّه حالة ضغط تسبّبها إثارة أطراف أعصاب الأعضاء الحسّيَّة إمّا مباشرة وإمّا بطريقة نفسيّة تخيّليَّة. ويمكن لعدّة أعضاء حسّيَّة أن تتقبّل المؤثّرات الجنسيّة. وخاصة اللمس والنظر، والسمع والذوق أيضاً وحتى الشمّ. وهذه الإحساسات هي التي تسبّب هذا الضغط الخاصّ، ليس في الأعضاء الجنسيّة فقط، وإنّما في كامل الجسم، ممّا يُبرز بشكل ردّات فعل عصبيّة ـ نباتيّة (nevro-végétatives). وإنّه لدليل

معبِّر أن تظهر حالة الضغط هذه في النظام السمباتيكي والبراسمباتيكي أيضاً.

وتسبِّب المؤثّرات الجنسيّة إنعكاسات عصبيّة ـ نباتيّة، آلية وغير إراديّة. (إن قوس الانعكاسات هو في مستوى النخاع س ٢ ـ س ٣) ونُضيف إكمالاً لهذه الصورة الفيزيولوجيّة الجسمانيّة. أنّه يوجد في جسم الإنسان مناطق خاصّة بإيصال المؤثّرات الجنسيّة وتسمّى مناطق Erogènes وعددها لدى المرأة يفوق عددها لدى الرجل. وتتعلّق درجة الإثارة مباشرة بنوعيّة المؤثّر والجهاز المتقبّل. ويمكن لعدّة عوامل ذات طبيعة فيزيولوجية أن تُضاعف أو تخفّض التهيجيّة الجنسيّة؛ فالتعب مثلاً يساهم في خفضها. لكن التعب البالغ أو القلق يستطيعان أن يعملا في الاتجاه المعاكس.

الإثارة الجنسيّة تسبق مبدئيّاً الفعل، ولكن تستطيع أن تظهر أيضاً خارجاً عنه. ويجعلنا علم الجنس نعرف بطريقة أوسع وأكثر تفصيلاً ممّا فعلنا هنا، هذه المجموعة من العوامل الجسدانيّة والفيزيولوجيّة في الحسّيّة (الشهوانيّة) التي يبرز بها ميل الإنسان. وبإعادة القارىء إلى الفصل الثاني، سنذكر بأنّ بوسع هذا الميل أن يصبح فعليّاً عنصراً بنّاء في الحُبّ بشرط أن يتحول في حياة الأشخاص الداخلية.

٤ ـ مشاكل الزواج والعلاقات الزوجيّة

لقد اقتصرت نبذتنا التكميلية في المقطعين السابقين على عدد من معطيات مجال علم الجنس البيولوجي. وسيتعلّق الأمر في المقاطع اللاحقة بعلم الجنسي الطبي خاصّة. ولهذا العلم مثلما للطبّ بأكمله طابع قياسي، فهو يوجّه عمل الإنسان تبعاً لمقتضيات صحته. فالصحة كما نوّهنا، هي خير للإنسان ككائن نفسي ـ جسدي وسنحاول في الاعتبارات اللاحقة تعيين النقاط الأساسية حيث يتفق هذا الخير، كموضوع لمقاييس الجنس ومتطلّباته، مع الخير الأخلاقي كموضوع للأخلاق الجنسية. فهذه ليست مبنيّة، كما نعلم على الوقائع البيولوجيّة وحدها، وإنّما على تصوّر الشخص والحبّ كعلاقة متبادلة بين الأشخاص. فهل بإمكان الأخلاق أن تتعارض مع وقاية الرجل والمرأة وصحّتهما؟ وهل يستطيع التحليل العميق أن يقودنا إلى القناعة بأن إلزاميّات صحّة الأشخاص الجسديّة، قد يمكنها أن تكون متناقضة مع خيرهم الأخلاقي أي مع المقتضيات الموضوعيّة للأخلاق الجنسيّة؟

نسمع دائماً بمثل هذه الآراء ويجب علينا بالتالي التصدّي لهذا الموضوع، فنعود هكذا إلى المسائل التي عالجناها في الفصلين الثالث والرابع. (العفّة والزواج).

فالزواج الوحداني لا يقبل الفسخ وهو مرتكز على المقياس الشخصاني والاعتراف بنظام غايات الزواج الموضوعي. وهذا

يستتبع تحريم الزنى في المعنى الواسع للكلمة وبما فيه العلاقات الجنسيّة قبل الزواج. الاقتناع وحده بقيمة الشخص الفونفعيّة تسمح بتبرير هذا التحريم تماماً والامتثال له. وهل يحمل لنا علم الجنس تبريراً إضافيّاً؟ يجدر بنا حتى نجيب عن هذا السؤال أن نتفحّص عن كثب بعض المميّزات المهمّة في العلاقات الجنسيّة (التي لا يمكن لها أن تكون مثلما تبيّنا ذلك في الفصل الرابع سوى علاقات زوجية).

ولا يمكن للعمل الجنسي أن يتم بدون مشاركة الإرادة. فهو إذاً ليس نتيجة بسيطة للإثارة الجنسية التي تحدث في الغالب عفوياً ولا تخضع لقبول الإرادة أو رفضها إلاّ في الدرجة الثانية. ونعلم بأنه يمكن لهذه الإثارة أن تبلغ درجتها القصوى التي تسمّى في علم الجنس الشبق orgasme، الذي لا يمكن مع هذا أن يتماثل مع العمل الجنسي (رغم أنّه لا يحصل إلاّ نادراً دون قبول الإرادة ودون «فعل» ما). ولقد قلنا في سياق تحليلنا للشهوانيّة (الفصل الثالث، الجزء الأول) بأنّ لردّات الفعل الحسّيّة حيويّتها الخاصة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ليس فقط بقيم الجسد والجنس، وإنما أيضاً بالحيويّة الفريزيّة لمناطق الجسد الجنسيّة، إذن فهي ترتبط بفيزيولوجيّة الجنس. ولا يُمكن للعلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة أن تتم فضلاً عن ذلك دون مشاركة الإرادة وخاصّة في ما يخصّ الرجل. ليس التقرير نفسه هو المقصود هنا وإنّما الإمكانيّة الفيزيولوجيّة التي لا يمتلكها الرجل في حالة تستبعد

عمل الإرادة، عندما يكون نائماً مثلاً أو عندما يكون قد فقد وعيه. ويمكن للعلاقات الجنسيّة أن تحصل بصورة استثنائيّة عندما يكون وعي الشخص ضعيفاً في حال بعض الأمراض النفسية مثلاً، لكنَّ وعياً جزئيّاً على الأقلّ هو دائماً ضروري. وينتج من طبيعة العمل الجنسي نفسه أن يلعب الرجل فيه دوراً فاعلاً بينما تلعب المرأة دوراً منفعلاً: فهي تقبل وتعاني. وانفعاليّتها وافتقارها للرفض كافيان لاكتمال العمل الجنسي، الذي يُمكن أن يحصل دون مشاركة إرادتها وحتى عندما توجد في حالة لا وعي تامّة، أثناء النوم مثلاً أو في حال الغيبوبة، الخ... تتعلّق العلاقات الجنسيّة من هذا المنظور بقرار الرجل. ولكن بما أنّ هذا القرار ناتج عن الإثارة الجنسيّة التي يمكن ألاّ تصادف حالة مماثلة لدى المرأة، تنبعث هنا مسألة ذات طبيعة عمليّة ولها أهمّيّة كبرى من الوجهة الطبيّة والأخلاقيّة، فعلى الأخلاق الجنسيّة الزوجيّة أن تتفحّص بعناية بعض الواقع التي يعرفها علم الجنسي الطبي. ولقد عرفنا الحُبّ كميل إلى خير فعليّ لشخص آخر إذن كنقيض للأنانيّة. وبما أنَّ الرجل والمرأة في الزواج يتّحدان أيضاً في مجال العلاقات الجنسيّة، فمن الضروري أن يطلبا هذا الخير في هذا المجال أيضاً.

ويجب، من زاوية حبّ الشخص والغيريّة، أن نقضي بألاّ يكون الرجل وحده هو الذي يبلغ درجة الإثارة الجنسيّة القصوى، وبأن يتمّ الوصول إلى هذه الدرجة بمشاركة المرأة وليس

على حسابها. هذا ما يتضمّنه المبدأ الذي حلّلناه بشكل مفصّل والذي تستتبعه بحتمية الحُبّ، المتعة في الموقف تجاه الشخص، تجاه «الشريك في الجنس».

ويتبيّن علم الجنس أنّ خطّ الإثارة لدى المرأة يختلف عن خط الإثارة لدى الرجل: فهو يرتفع وينحدر ببطء أكثر. ومن الوجهة الجسديّة التركيبيّة تحصل الإثارة لدى المرأة بطريقة مماثلة لحصولها لدى الرجل (يوجد المركز في الدماغ س ٢، س ٣) بيد أنّ جسدها يتمتّع بعدّة مناطق إثارة وهو نوع من التعويض عن نموّ إثارتها البطيء. وعلى الرجل أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الإختلاف في ردّات الفعل، وليس فقط لأسباب تتعلّق باللذّة وإنّما لأسباب غيريّة. يوجد في هذا المجال نمط تُمليه الطبيعة وعلى الزوجين أن يجدا ليصلا في نفس اللحظة إلى أقصى درجة الإثارة الجنسيّة. وسيكون للسعادة الذاتية التي سيُعانيان منها عندئذٍ ميزات frui أي البهجة التي تنتج عن توافق الفعل مع نظام الطبيعة الموضوعي. ولا تنفصل الأنانيّة، فضلاً عن ذلك - (المقصود في هذه الحالة أنانيّة الرجل) - عن uti، عن هذا الاستعمال حيث يبحث الشخص عن لذّته الخاصّة على حساب شخص آخر. ويبدو جليّاً أنّ مقتضيات علم الجنس لا يمكن أن تُطبّق خارج الأخلاق.

إنّ عدم تطبيق هذه المقتضيات في العلاقات الزوجيّة يتناقض مع الرباط الزوجي، كما يتناقض مع ثبات الزواج نفسه

ومع وحدته. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار واقع كون المرأة تُعاني في هذه العلاقات، صعوبة طبيعية في التكيّف مع الرجل، وهذا ينتج عن اختلاف نمطهما الجسدي والنفسي. إنّ إحلال الإنسجام ضروريّ إذن، ولا يمكن أن تحصل بدون جهد إرادي وخاصّة من قبل الرجل، وبدون ملاحظته النابهة للمرأة، فعندما لا تجد هذه في العلاقات الجنسيّة، الاكتفاء الطبيعي المرتبط بدرجة الإثـارة الجنسيّة القصوى (الشبق)، فما يخشى هو ألاّ تستشعر المرأة العمل الزوجي تماماً، وألاّ تلزم فيه كامل شخصيّتها (يرى البعض أنّ هذا يكون غالباً سبباً للدعارة) ممّا يجعلها على وجه الخصوص أسيرة العصاب ويؤدّي بالتالي إلى البرودة الجنسيّة، أي إلى عدم القدرة على استشعار الإثارة، خاصّة في مرحلتها القصوى. ولكن البرودة هي أحياناً نتيجة أنانيّة الرجل الذي لا يعلم أو لا يريد أن يفهم رغبات المرأة الذاتيّة ولا القوانين الموضوعيّـة للعامـل الجنسي الـذي يدور في داخلهـا، وذلك بعـدم بحثه إلاّ عن الإشباع أو الاكتفاء الشخصي وبطريقة عنيفة في أغلب الأحيان.

تأخذ المرأة عندئذٍ في تجنّب العلاقات الجنسيّة وتحسّ نفوراً تصعب السيطرة عليه أكـثر من الميل الجنسي. وخـارجاً عن العصـاب بإمكـان المرأة أن تتعـرّض في هذه الحـالة لأمـراض عضويّة. وهكـذا فإنّ تقلّص الأعضـاء التناسليّـة أثناء الإثـارة الجنسيّة تستطيع أن تسبّب التهابات في دائرة الحوض الصغير إذا لم تنتهِ الإثارة بارتخاء يرتبط لدى المرأة ارتباطاً وثيقاً بالشبق. تولّد

هذه الاضطرابات من الناحية النفسانيّة اللامبالاة، التي تؤدّي غالباً إلى العدواة. فالمرأة تسامح الرجل بصعوبة على عدم اكتفائها في العلاقات الزوجيّة، ومن المؤلم أن تتحمّل ذلك الذي بإمكانه أن يُولّد مع الأيام تعقيداً في غاية الخطورة. ويؤدّي كلّ هذا إلى تقهقر الزواج. و«التربية الجنسية» ضرورية لتجنّبه شرط ألاّ تقتصر على شرح ظاهرة الجنس. في الواقع، يجب ألاّ ننسى أنّ النفور الجسدي في الزواج ليس ظاهرة بدائيّة وإنّما هو ردّة فعل ثانوية:

وهو لدى المرأة ردّ على الأنانيّة والخشونة (العنف) عند الرجل وعلى البرودة واللامبالاة. غير أنّ برودة المرأة ولا مبالاتها هما دائماً نتيجة أخطاء يرتكبها الرجل، عندما يترك المرأة غير مكتفية، وهذا الأمر يتعارض، على أيّة حال، مع كبرياء الذَكر. ولكن في بعض المواقف الصعبة خاصّة، لا يستطيع الكبرياء وحده وعلى المدى الطويل أن يُقدّم أيّة مساعدة؛ فنحن نعلم بأنّ الأنانيّة إمّا تُلغي الجوّ المناسب للمتعة وإمّا تجعله ينمو بطريقة غير مألوفة، بشكل يمنع في الحالتين، رؤية الإنسان في الآخر. ولا تكفي على المدى الطويل أيضاً طيبة المرأة الطبيعية التي تتظاهر بالشبق (وهذا ما يُثبته علماء الجنس) لتتجنّب بالتدقيق كبرياء الذَكر. كلّ هذا لا يحلّ مسألة العلاقات بشكل مرضٍ ولا يقدّم سوى حلّ عرضيّ مؤقّت. فالتربية الجنسيّة هي على المدى الطويل ضروريّة، هدفها هو الترسيخ في فكر الزوجين القناعة التالية: «الآخر» أهمّ من ذاتي. ولن تتولّد هذه القناعة فجأة ومن تلقاء ذاتها على

أساس العلاقات الجسديّة. فلا يمكن أن تنتج إلّا عن تربية عميقة للحُبّ. إنّ العلاقات الجنسيّة لا تُعلّم الحُبّ، ولكن إذا كان هذا الأخير فضيلة حقيقيّة فسيكون أيضاً كذلك في العلاقات الجنسيّة (الزوجية). عندئذٍ فقط قد يبدو «التمهيد الجنسي» نافعاً، ويمكن أن يكون مضرّاً فعليّاً بمعزل عن التربية.

إلى هذا يمكن أن نردّ «نوعيّة العلاقات الزوجيّة». «النوعيّة» وليس «التقنيّة». علماء الجنس (فان دي فيلد) يعلّقون غالباً أهمّيّة كبيرة على التقنيّة؛ ومع هذا فهي ثانوية ويُمكنها أحياناً أن تمنع بلوغ الهدف الذي كان يفترض مبدئياً أن تخدمه. الميل قويّ إلى درجة أنّه يُولِّد لدى الرجل الطبيعي ولدى المرأة الطبيعية علماً غريزيّاً للطريقة التي يجب أن «يُمَارَس الحُبّ» فيها؛ أمّا التقنيّة فقد تضرّ لأنّ ردّات الفعل العفويّة والطبيعية هي التي تُعتبر هذ وحدها (بالطبع الردّات التابعة للأخلاق) وعلى هذا العا الغريزي المتأتّي عن الميل أن يبلغ والحالة هذه مستوى «نوعيّة» م للعلاقات. فلنعِدّ أنفسنا هنا إلى تحليل الحنان، وخاصّة الحنا المجرّد، وهو تحليل اعتمدناه في الجزء الثالث من الفصل الثالث إنّ ملكة النفاذ إلى حالات النفس وتجارب الشخص الآخر، هي تستطيع بالتدقيق أن تلعب دوراً كبيراً في المساعي لاحلا الإنسجام في العلاقات الزوجيّة. يكمن منبع هذه الملكة العاطفيّة التي، لكونها موجّهة نحو الكائن الإنساني خاصّة تستطيع تلطيف ردّات الفعل الحسّيّة العنيفة الموجّهة فقط نح

الجسد، ورغباته الشهوانية التي لا يمكن مراقبتها. وبما أنْ جسد المرأة يمتلك هذه الخصوصيّة وهي أنّ خطّ إثارتها الجنسية أطول ويصعد ببطء أكثر، فلحاجة الحنان في العمل الجسدي لدى المرأة قبل الفعل وبعده تبرير جيولوجي. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار واقع كون خطّ الإثارة لدى الرجل أقصر ويصعد فجأة، فنحن مدفوعين إلى التأكيد بأنّ فعل الحنان في العلاقات الزوجيّة يتّسم من ناحيته بأهمّيّة عمل فضيلة، فضيلة التعفّف Continence وفضيلة الحُبّ لا مباشرة. (راجع الفصل الثالث، الجزء الثالث). ولا يمكن للزواج أن يُردّ إلى العلاقات الجسديّة فهو بحاجة إلى جوّ عاطفي لا غنى عنه لتحقيق الفضيلة والحُبّ والعفّة.

ليست الحسّيّة هي المقصودة هنا ولا الحُبّ السطحي، اللّذان لا قاسم مشترك لهما مع الفضيلة. فعلى الحُبّ أن يُساعد على فهم الرجل ومعاناته، لأنّ بهذا سبيل تربيته وسبيل التربية المتبادَلة في الحياة الزوجيّة. وعلى الرجل أن يأخذ بعين الاعتبار واقع كون المرأة «عالماً قائماً بذاته»، ليس فقط بالمعنى الفيزيولوجي، وإنّما بالمعنى النفساني أيضاً؛ وبما أنّ الدور الفاعل يقع على عاتقه في العلاقات الزوجيّة، عليه أن يعرف وأن ينفذ في حدود الممكن إلى هذا العالم. هذه هي وظيفة الحنان الإيجابيّة. بدونها لا يميل الرجل إلاّ إلى إخضاع المرأة لمتطلّبات جسده بنفسيّته. بالطبع، على المرأة أيضاً أن تحاول فهم الرجل وتربيته طريقة تجعله يُعيرها شأناً: فالإثنان هما معاً مهمّان. إنّ إهمال

التربية ونقص التفهّم يُمكن أن يكونا بنفس المقدار نتيجة الأنانيّة. فلنضف أنَّ علم الجنس هو الذي يُوفّر بالتدقيق حججاً لصالح مثل هذه الصياغة لمبادىء الأخلاق والتربية الزوجيّة.

هكذا، فمعطيات علم الجنس (الطبي) المختصّة بالعلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة تأتي لتدعم مبدأ الزواج الوحداني ولا إنفساخيّة الزواج، وتوفّر حججاً ضدّ الزنى والعلاقات التي تسبق الزواج أو تكون خارجة عنه. وقد لا تفعل هذه المعطيات ذلك بشكل مباشر؛ ولا نستطيع فضلاً عن ذلك أن نطلب هذا من علم الجنس إذ إنَّ موضوعه المباشر هو العمل الجنسي وحده، كعامل فيزيولوجي أو بسيكوفيزيولوجي على الأكثر، وشرطيّة Conditionnement في جسم الرجل ونفسيّته. ولكن بطريقة لا مباشرة، يحكمون لصالح الأخلاق الطبيعية في المجال الجنسي والزوجي، وهذا بسبب الأهميّة التي يعلقونها على صحّة الرجل والمرأة النفسيّة والجسديّة. وهكذا يتبيّنون أنَّ العلاقات الجنسيّة لا تكون منسجمة إلاَّ إذا كان الأفراد متحرّرين من أيّ صراع مـ ضمائرهم ومن كلّ غصص إنفعالي. تستطيع المرأة مثلاً أ تستشعر اكتفاء جنسيّاً كاملاً في علاقات خارج الزواج. لكـ صراعاً ضميريّاً يُساهم عندئذٍ في خلق خَلَل داخل نمطه البيولوجي. فللضمير الهادىء تأثير قطعيّ على الجسم. ليست هـ البيّنات في حدّ ذاتها حجّة لصالح الزواج الوحداني أو لصال الإخلاص الزوجي، كما ليست حجّة ضد الزنى، وإنما تُشير ا

الخطر الذي يمكن أن يتعرّض له من لا يتقيّد بقوانين الأخلاق الطبيعية. إنّه، في الواقع، لمن العبث أن يقدِّم علم الجنس قواعد استنتاج هذه القوانين، بل يكفي ان يؤكّدها بطريقة غير مباشرة كمعروفة من ناحية ومؤكّدة من ناحية أخرى. فالزواج كمؤسّسة مستمرّة وحامية أمومة المرأة المحتملة، تُحرِّر بقدر كبير من انفعالات الغصص التي لا تصدع النفسيّة فقط، وإنّما تؤثّر أيضاً على نمطها البيولوجي. إنّ خوف الحصول على ولد، المصدر الرئيسي للتوتر العصبي لدى الأنثى، هو أحد هذه الإنفعالات (سنتحدّث عن هذا فيما بعد).

فقط الزواج، «زواج كامل» أي متجانس جسديّاً (مثلما يريده فان دي فيلد) يُقدّم هنا حلاًّ مقبولاً. ولقد برهنّا، فضلاً عن هذا، أنّ الانسجام لا يمكن أن يكون نتيجة «تقنيّة»، وإنّما نتيجة «نوعيّة العلاقات» أي في النهاية، نتيجة الفضيلة. إنّ مثل هذا الزواج يجب أن يكون بحكم جوهره ليس فقط ثمرة «انتقاء طبيعي» وإنّما ثمرة اختيار له كامل قيمته الأخلاقيّة. فالبيوفيزيولوجيا لا تسمح باكتشاف القوانين التي قد تفسّر سبب تقرير الرجل والمرأة أن يتزوّجا ولا في صياغة هذه القوانين. يبدو أنّ الجاذب البيولوجي الخالص هو غير موجود؛ ولكن من المؤكّد، من ناحية أخرى، أنّ الأشخاص الذين يُبرمون الزواج فيما بينهم، يستشعرون جاذباً جنسيّاً متبادلاً يتحدّد انطلاقاً من مبدأ التشابه النفساني او على العكس، انطلاقاً من مبدأ التناقض. في العادة،

المسألة بالغة التعقيد. بيد أنه لا يمنع أن تلعب العوامل الحسّيّة والعاطفيّة، لحظة الاختيار، دوراً مهمّاً، ولا يؤثّر العقل على القرار إلّا شواذاً، وهذا بالأحرى لدى أشخاص ناضجين.

يجب أن نتبينّ أيضاً أنّ «محاولات» العلاقات الجنسيّة قبل الزواج، التي نتكلّم عنها كثيراً، لا تُشكّل مقياس «انتقاء» إذ إنّ الحياة الزوجية تختلف تماماً عن الحياة المشتركة قبل الزواج. إنّ نقص الانسجام في الزواج ليس فقط نتيجة اختلاف جسدي بسيط، ولا يمكن تبيانه «مسبقاً» بفضل العلاقات السابقة على الزواج. فالأزواج، الذين يعتبرون أنفسهم، فيما بعد، غير متوافقين، يكونون قد عرفوا غالباً علاقات جنسيّة جيّدة. يبدو أنّ تقهقر الزواج ناتج عن عوامل أخرى. تعيدنا هذه البيّنة إلى المبدأ الأخلاقي الذي يُحرِّم العلاقات الجنسيّة قبل الزواج. فهي بالطبع، لا تؤكّده مباشرة ولكنّها تسمح، على أيّة حال، باستبعاد المبدأ المعاكس. إنّ مسألة الذريّة تُجبرنا في اختيار الزوج، على احترام مبادىء تحسين النسل العاقل. والطبّ لا ينصح بالزواج في حال بعض الأمراض، ولكن هذا موضوع آخر سوف لن نهتمّ به هنا، إذن فهي لا تتعلّق بالأخلاق الجنسيّة وإنّما تتعلّق بموضوع حفظ الصحّة والحياة (الوصيّة الخامسة لا السادسة).

ويبدو أنّ النتائج التي توصّل إليها علم الجنس لا تتعارض أبداً مع مبادىء الأخلاق الجنسيّة: الزواج الوحداني، الإخلاص الزوجي، اختيار الشخص إلخ. وحتى إنّ مبدأ الحياء الزوجي

الذي حلّلناه في الجزء الثاني من الفصل الثالث يجد تأكيده في وجود التوتّر العصبيّ الذي يعرفه علماء النفس والجنس جيّداً. هذا التوتر العصبيّ هو غالباً نتيجة العلاقات الجنسيّة التي تحصل في جوّ خوف وخشية متأتٍ عن إمكانيّة تدخّل مفاجىء من الخارج. من هنا تنشأ الحاجة بأن يكون للزوجين بيتهما الخاصّ أو على الأقلّ شقّتهما الخاصّة، حيث تستطيع حياتهما الزوجية أن تستمرّ «بأمان» أي باتفاق مع مقتضيات الحياء وحيث يكون للرجل والمرأة الحقّ بالخصوصيّة التامّة في حياتهما الزوجيّة.

٥ ـ مسألة تنظيم الولادات

إنّ الإفادات التي تمثّل وجهة نظر علم الجنس حول العلاقات الجنسيّة (والتي تكمّل وجهة نظر الأخلاق) تطرح بالضرورة مسألة تنظيم الولادات. إنّها مسألة جديدة، ولكنها متصلة في الوقت نفسه اتصالاً وثيقاً بالمسألة السابقة وتغدو تكملة لها. وبإمكاننا أن نفهم فكرة تنظيم الولادات بطرق مختلفة. فبوسعها أن تعني على الأمومة والأبوّة التفاهم بوعي كامل ـ(وهذه قضايا خصّصنا لها حيّزاً واسعاً من اعتباراتنا في الفصلين الأول والرابع) ـ أن تكون واعية. ولكن تُعطي هذه الفكرة عادة معنى مختلفاً يمكن اختصاره بما يلي: «تَعلُّمْ كيفيّة الحمل لدى المرأة في العلاقات الجنسيّة (الزوجية) وتصرُّف بطريقة لا تجعلها تحمل إلّا

متى تشاء.» فهذه الجملة، رغم أنها موجّهة إلى المرأة، فهي تقصد في الواقع الرجل الذي يأخذ «كشريك» في العلاقـات الجنسيّة (الزوجيّة) القرار في أغلب الحالات. وبإمكان هذا النداء، أو بالأحرى هذا المنهج - إذ إنّ تنظيم الولادات هو اليوم منهج - المصاغ على الشكل الذي رأينا ألاّ يثير تحفّظات. وبما أنّ الإنسان عاقل، فميله إلى مدّ مشاركة وعيه إلى جميع مجالات فاعليّته يتفق مع طبيعته. ويجري الأمر ذاتـه على الميـل إلى الأمومـة والأبوّة الواعيتين. فعلى الرجل والمرأة اللذين أقاما بينهما علاقات زوجيّة أن يعرفا كيفيّة الحصول على ولد ومتى يستطيعان ذلك. فهما، في الواقع، مسؤولان عن كل حمل أمام نفسيهما وأمام العائلة التي يخلقانها أو يزيدانها هكذا. ولقـد تكلّمنا عن هـذا في الفصل الرابع. ويعود منهج تنظيم الولادات غالباً إلى المبادىء النفعيّة التي تتناقض مع قيمة الشخص الفو - نفعية، فهذه القيمة هي المسألة التي خصّصنا لها بالتأكيد الانتباه الأكثر في عملنا. ففضيلة التعفّف التي تحدّد الطبيعـة ذاتها، حـدودها، تشكّـل في هذا الصراع المخرج الوحيد المـلائم لطبيعـة الشخص، تشكّل إذاً المخرج الوحيد الشريف حقيقة. ولنوضح هذه المسـألة أكثر ستنفحّصها من وجهة نظر علم الجنس.

الاتصال الجنسي هو مجموعة من أعمال الرجل والمرأة تقرّر إرادة الرجل وتوافق عليها المرأة (فيجب ألاّ تحصل المجامعة دون موافقة إرادتها)، وهي تنتج عن الإثارة الجنسيّة التي تزداد خلال

العمل لتبلغ ذروتها. فبإسم صحّة الرجل والمرأة البسيكوفيزيولوجيّة يقضي علماء الجنس بأن يسمح العمل الجنسي للطرفين بأن يبلغا هذه الذروة بتتابع أقل أو أكثر.

ويوجد مركز الرغبة الجنسيّة لدى الرجل في النخاع (س[٢] و س[٣]) فتمرّ الإثارة بالـ nervus pudendus، تبلغ جذور النخاع الخلفيّة وتعود عبر العصب التشنّجي، مسبّبة احتقان الأجسام الكهفيّة Corps caverneux والانعكاس التشنّجي. وتمتدّ هذه الإثارة أيضاً إلى المركز الدماغي للقذف. إنّ طريق القذف الانحداري يمرّ بالضفيرة المقدّسة Plexus sacré والقذف يرتبط لدى الرجل في الظروف العادية بالشبق (وشواذاً قد تنفصل هاتان الوظيفتان في ظروف مرضية) ممّا يظهر بعدد من ردّات الفعل العصبيّة ـ النباتيّة المتتابعة. ويُثبت هذا التتابع أنّ الإثارة الجنسيّة تتنقّل عبر الخلايا العصبيّة. وتحصل في نفس الوقت ردّات فعل الأعصاب السمباتويّة والبارا ـ سمباتوية لجهاز التنفّس (تنفس متسارع) والدورة الدمويّة (ضغط مرتفع، ازدياد ضربات القلب، الخ). القذف يخدم الإنجاب مباشرة إذ إنّه يُطلق ملايين الحيوانات المنوية، بذور ذكَريّة لنقل الحياة. وهكذا يخدم الرجل في العلاقات الجنسيّة الإنجاب دائماً بتوفيره بذور الحياة بعدد كبير.

أمّا طبيعة المرأة، فهي على العكس، تُثبت عدد الحمل الممكن بطريقة واضحة، «اقتصادية» إذا أمكن القول: فخلال

الدورة الشهرية لا تظهر سوى بويضة واحدة موضوع الإخصاب الممكن، وهذا بمعزل عن معدّل العلاقات (إلاّ في بعض الحالات المرضية). وترتبط العلاقات الزوجيّة عند الرجل بالإنجاب دائماً، بينما ترتبط به لدى المرأة بطريقة دوريّة. فجسم المرأة هو الذي يُحدّد إذن عدد الأولاد الممكنين. ولا يُمكن للإنجاب أن يحصل إلاّ في الحالة التي يسمح بها الجسم أي عندما يكون مهيّئاً بجملة من التفاعلات البيو - كيماويّة. ونستطيع أن نوضح مرحلة الخصوبة ولكن ليس لذلك قواعد عامّة: فعلى كل أن تعالج فردياً

وبإمكان المرأة أن تعرف دورة نضج البويضة بملاحظتها انفعالاتها الغريزيّة؛ وطبقاً للهدف الرئيسي لطبيعة («التكاثر») فشهوة المرأة الجنسيّة تكون الأقوى في فترة الخصوبة. بالإضافة الى ذلك تسمح المناهج العلميّة والبيولوجيّة والطبيّة «بحساب» دورة نضج البويضة ومرحلة الخصوبة (سنعود الى ذلك في ما بعد). فلنبحث الآن الطابع الإيجابي للمسألة. إنَّ علم الجنس يُقرّ غريزة الأمومة وغريزة الأبوّة. وتستيقظ هذه الغريزة لدى المرأة عامّة قبل ولادة الطفل وحتى غالباً قبل الحمل. أمّا لدى الرجل فهي تنمو عادة فيما بعد، وأحياناً تجاه أولاد بلغوا من العمر شأواً. وبإمكان غريزة الأمومة أن تنمو لدى بعض الفتيات منذ سنّ المراهقة إذ إنها تتعلّق بيولوجيّاً بعمل الهرمونات. من ناحية أخرى، تعدّ الدورة الشهرية المرأة وجسدها في كل شهر للحمل. ينتج عن هذا الإتجاه نحو الولد الذي يسمّيه علم الجنس «غريزة الأمومة» م

الأخذ بعين الاعتبار أنه صادر بقدر كبير عن التغيّرات، التي تحصل كل شهر في جسد المرأة. لا يسيطر هذا الاتجاه كما لا يجوز أن يُسيطر على وعي المرأة أو على وعي الرجل في خلال العلاقات الجنسيّة (وهذا يُطابق النتائج التي بلغناها في اعتبارتنا حول الإنجاب والأبوّة في الفصل الرابع) ولكن من المفهوم أن يُولّد الزواج والعلاقات الجنسيّة الرغبة الطبيعية في الحصول على اولاد، وإنّ اتجاه الإرادة والوعي اتجاهاً معاكساً قد يكون مخالفاً للطبيعة. إنّ الخوف من الحمل والخوف من الحصول على ولد هو العامل الحاسم في مسألة تنظيم الولادات، إنّه حاسم ولكنّه أيضاً غريب، إذ إنّه من ناحية يحثّ على البحث عن وسائل تسمح بعدم الحصول على أولاد إلاّ ساعة نشاء ذلك، ويجعل استغلال الإمكانيّات التي ولدتها الطبيعة في هذا المجال مستحيلاً من ناحية أخرى.

هنا يكمن العائق الرئيسي أمام حلّ لتنظيم الولادات مقبول من الوجهة البيولوجيّة والطبيّة والأخلاقيّة. ولا تأتي الصعوبة من الطبيعة التي تركّز عدد الولادات الممكنة بشكل واضح ويسهل نسبيّاً حسابه. وليس هناك مبدئيّاً سوى يوم واحد يمكن للمرأة أن تقع فيه حبلى، ثمّ عدد من الأيام يكون فيها الحمل محتملاً. إنّ حساب يوم نضوج البويضة وحساب مرحلة «الخصوبة» يُشكّلان موضوع طريقة أوجينو ـ كنوس Ogino-Knaus وطريقة سمولدرز Smulders. تنتج هذه عن تلك ويمكن القول بأنهما أثبتتا جدواهما.

وتكمن طريقة هولت Holt الحديثة في مراقبة حرارة المرأة ومراقبة مجموعة ظواهر نضوج البويضة التي يكشفها الفحص العضوي. ليست هذه الطرق معصومة عن الخطأ على أيّة حال إلاّ لدى النساء اللواتي يكون نمطهنّ الجنسيّ طبيعياً ومنسجماً. فالعوامل الرئيسية التي تخلّ بالانتظام البيولوجي عند المرأة هي نفسيّة. الحالات التي يظهر فيها تأثيرها هي أكثر من حالات التوتّر العضوي كالأمراض الجينوكولوجية والأمراض عامة أو الصدمات من بين الأسباب النفسية الأكثر تسبّباً للتوتّرات نجد الخوف مر الحمل.

ونحن نعلم أنّ الخوف يوقف أو يؤخّر العادة الشهريّة ويعرف الطُبّ بعض حالات سبّب فيها الخوف نضجاً شاذ للبويضة. فالخوف هو إذن دافع قوي يستطيع أن يقطع الانتظا الطبيعي للدورة الشهرية لدى المرأة. إنّ الممارسة الطبيّة تؤكّ النظريّة القائلة بأنّ الخوف من الحمل هو الذي يشلّ بالتدقيق عمل الطبيعة المنظّم أكثر من أيّ شيء آخر. فهو لا يُجرّد المر فقط من بهجة استشعار الحُبّ الذي يفترض بكلّ عمل مطاب للطبيعة أن يجلبه، وهو لا يُسيطر على كلّ إحساس آخر فقط ولكن يستطيع أيضاً أن يكون في أساس ردّات الفعل غير المنتظ مسبّباً ذلك الحبل الذي تخشاه المرأة والذي لا يحدث في العلاقاد الطبيعية من ردّة فعل الغصص القويّة. (بإمكاننا أن نلحظ «الحبل الهستيري» الخاطيء، حيث تحت تأثير رغبة الحصول -

ولد أو الخوف من الحصول عليه، ينمو عدد من الظواهر الذي يوحي بالحبل دون أن يكون قد حصل إخصاب).

هنا تظهر، لا مباشرة، أهمّيّة الموقف الأخلاقي الذي حلّلناه في الفصل الرابع. وهو ينحصر بعنصرين: الأول هو القبول بالإنجاب أثناء العلاقات («بإمكاني أن أكون أُمّاً»، «بإمكاني أن أكون أباً») والثاني هو إرادة التعفّف الذي نجد مصدره في الفضيلة، في حبّ الزوج لزوجته. ولا يتحقق إصلاح المرأة بيولوجيّاً إلّا بهذا السبيل، ويرتبط هذا الإصلاح بعوامل ذات طبيعة نفسيّة وبدونه يستحيل تنظيم الولادات طبيعياً. والطبيعة لدى الرجل هي تابعة للأخلاق؛ وتتعلّق الدورة البيولوجيّة لدى المرأة واستحالة التنظيم الطبيعي للولادات المرتبط بهذه الدورة تعلّقاً وثيقاً بالحُبّ الذي يظهر من ناحية في رغبة الحصول على أولاد، ومن ناحية أخرى، في فضيلة التعفّف، وفي إمكانيّة التنكّر والتضحية «بالأنا» الخاصّة. فالأنانيّة هي سلبيّة الحُبّ، وتظهر في مواقف معاكسة للمواقف التي يُمليها الحُبّ وتُشكّل المصدر الأخطر لهذا الخوف الذي يشلّ عوامل الطبيعة السليمة.

وقلّما نتحدَث عن هذه المسائل، وباستبعاد الأخلاق لنستبدلها «بالتقنيّة» فقط، نجعل «الطرق الطبيعية» أقلّ فاعلية. وينبغي أن نتبين أنّ لهذه الطرق في الأساس طريقة رئيسيّة واحدة ألا وهي الفضيلة (الحُبّ والتعفّف). عندما نقبل بهذه الطريقة

ونطبقها يمكن لعلم العوامل الجنسيّة أن يبدو فعّالاً، إذ إنّه سيسمح بإزالة الخوف اللامنطقي من الحمل. وعندما تكون المرأة قد أخذت بعين الاعتبار أنّ الإخصاب ليس متأتيّاً من الصدفة ولا من اتفاق ظروف، وإنّما هو واقع بيولوجي أعدّته الطبيعة بعناية، يخفّ خوفها وتصبح إمكانيّات مراقبة الحمل بطريقة منطقيّة وملائمة للطبيعة واقعيّة.

يتمّ الإخصاب في ظروف طبيعيّة في الخراطيم الأنوية وتهبط الخليّة بعد إخصابها نحو الرحم حيث تتأصل وتنمو، ولا يكون الإخصاب ممكناً إلّا عندما تكون البويضة لدى المرأة ناضجة. وهي أكبر الخلايا الإنسانية. وبما أنها مزوّدة بالموادّ المغذّية فهي بطيئة الحركة. وتذهب ببطء أيضاً لملاقاة الحيوان المنوي. ولا يُمكن للبويضة أن تُخصب إلّا خلال بضع ساعات، وبعدها تموت. ويمتلك الحيوان المنوي الذي هو أصغر الخلايا الإنسانية وأكثرها حركة حيويّة كبيرة، ويستطيع، بانتظاره البويضة، أن يعيش عدة أيام (من ثلاثة إلى أربعة أيام وأكثر من ذلك أحياناً). وعندما يدخل البويضة حيوان منوي تحيط البويضة نفسها بغلاف بغية حماية نفسها من الحيوانات المنوية الأخرى، ثمَّ تهبط بعد أن يتمّ تلقيحها نحو الرحم حيث تتأصّل وتتثبّت. وفي بعض الحالات غير العادية فقط يتمّ التأصّل خارج الرحم. ويتكوّن الخلاص طبيعياً في الرحم الذي أصبح ملقّحاً، وهو يقوم بوظائف الإفراز الداخلي للجسم الأصفر ويُنتج هرمونات كالبروجسترون،

الضروري لتأمين سير الحبل. ويتلقّى الجنين عبر الخلاص غذاءه من دم الأم. وإذا ما كانت الأم تفتقر إلى بعض الموادّ المغذّية، فإنّ الجنين يستأثر بما يملك جسد الأم من تلك المواد ممّا يُسبّب لها ضرراً بالغاً. فلذا يجب الاعتناء بالمرأة وخاصّة أثناء الحبل.

في الحالات الطبيعيّة أي عندما تتقبّل المرأة الحبل، فهي تعتبره كمرحلة بهجة تعوّض المضايقات الجسديّة. إنّها مـرحلة توازن بيولوجي يتولّد بفضل التوازن الهرمـوني؛ وتختفي الدورة الشهرية بسبب الحبل الذي يرتبط به كل ما في جسد الأم. وتقود الهرمونات gonadotropes الحبل حتى اقتراب الوضع؛ عندئذٍ يخفّ معدّلها في الدم فجأة ممّا يُفسح في المجال فوراً لهرمونات الغدّة النخاميّة الأوكتومسين، وهذه تسبّب تقلّصات الرحم التي تدفع بالجنين خارجاً بعد أن اكتمل نموّه. الوضع الطبيعي يجب أن يكون مؤلماً، لأنّ الألم هو الصدى النفساني لتقلّصات الرحم التي لا يسع المرأة أن تضع بدونه. فطريقة الولادة بدون ألم لا تمحو في الواقع الآلام وإنّما تميل إلى إدخال المرأة الواعية لسير الوضع ودور التقلّصات، في مجمل عملية الوضع. تخفّف مثل هذه المشاركة الآلام كثيراً إذ إنّ المرأة بخضوعها لعامل طبيعي وباتخاذها حصّة إراديّة بتقلّص وتمدّد عضلاتها، تعجّل في الوضع وتُشيح في الوقت نفسه بانتباهها عن الألم.

تبلغ غريزة الأمـومة ذروتهـا، برأي علماء الجنس، أثنـاء

مرحلة الرضاعة. فهرمونات الرضاعة هي ضدّ الاستروجين فلذا لا وجود للعادة الشهرية لدى عدد من النساء في خلال مرحلة الرضاعة. ولكن بإمكان مرحلة نضج البويضات أن تعود ثانية، من هنا بعض حالات الحبل (التي تنتج عن الصدفة) خلال هذه المرحلة. ويجب أن نلحظ هنا أيضاً ظاهرة أخرى موحية. وقد يحدث أحياناً أن تستشعر الأم حيال المولود الشعور ببعض العداء الذي يعكس عادة مشاعرها تجاه والد الطفل (يمكن ان تكون هذه هي الحال، مثلاً، في الزيجات المفكّكة، أو عندما يكون الطفل غير شرعي، بعبارة أخرى، عندما تعلن ولادة الطفل صداعات وصعوبات بالنسبة للأم) عامّة، تتغلّب غريـزة الأمومـة ويتغيّر موقف الأم بعد مرحلة عداء، بقدر ما ينمو الولد. إنّ قتل الطفل هو حالة مرضيّة، ويحصل برأي علم الجنس، عندما تكون المرأ منحرفة، أو عندما لا يكون ذكاؤها قد نما طبيعياً.

نوقف هنا اعتباراتنا حول الأمومة. ويوجـد، تبعاً لعلما الجنس، نوعان من «الطرق» يسمحان بتنظيم الولادات واللذاد حلّلناهما من الوجهة الأخلاقيّة في الفصل الرابع. النوع الأول مر هذه الطرق هو طبيعي، بينما النوع الثاني اصطناعي، ويمكن استعمال وسائل منع الحمل. إليكم باختصار كيف يقوّم عل الجنس الطبي الذي تهمّه صحة الرجل النفسيّة ـ الجسديّة والذي لا يطبّق بالتالي مقياس الخير أو الشر الأخلاقي، هذه الطرق أ تلك.

إنه لمن العبث أن نتحدّث طويلاً عن وسائل منع الحمل. يكفي أن نتبينّ بأنها مضرّة دائماً بالصحة. فموادّ منع الحمل البيولوجية تستطيع أن تسبّب بالإضافة إلى العقم المؤقت، تغيّرات مهمّة لا يمكن إصلاحها في الجسم الإنساني. فالمواد الكيماويّة هي بحكم تعريفها سموم، إذ يجب أن تتمتّع بقوة إتلاف الخلايا الجنسيّة، فهي إذن مؤذية أيضاً. والوسائل الآلية تسبّب، من ناحية، بعض التلف المتأتّي عن احتكاك اعضاء المرأة الجنسيّة بجسم غريب، وتجرد العمل الجنسي، من ناحية أخرى من كل عفويّة، وهذا لا يُمكن احتماله وخاصّة من قبل المرأة. الاثبات هو في التوتّر العصبيّ لدى المرأة والناتجة بالتدقيق عن استعمال هذه الوسائل الخشنة. ويلجأ الزوجان في أغلب الأحيان إلى قطع الاتصال الذي يمارسانه بطريقة لا شعورية، دون أن يُدركا مباشرة عواقبه السيّئة التي لا يمكن مع هذا تجنّبها. يكون الرجل عادة ضحيّة هذه الطريقة إذ إنه يخضع في خلال العلاقات الزوجية لضغط عصبيّ، يسبّب حالة سوداويّة مفهومة جيّداً وتترجم باختصار العمل الجنسي، ويمكن لهذا أن يكون على المدى الطويل سبب العجز التام. ويسهل استباق العواقب لدى المرأة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ «خطّ إثارتها» هو أطول وأبطأ. ويتركها قطع الاتصال غير مكتفية أكثر من الرجل، مما يسبب، كما ذكرنا سابقاً توتّراً عصبيّاً، ويمكن أن يؤدي إلى البرودة الجنسيّة. ومن المفيد أن نذكر بأنّ تقليديّي النفعيّة أنفسهم يدينون البحث اللا معقول عن اللذة المباشرة.

وتكمن الطرق الطبيعيّة في تعيين لحظة نضج البويضة وفي قطع العلاقات الزوجيّة في خلال مرحلة الخصوبة. ولا يمكن لحساب أيام الخصوبة أن يكون عاماً. فيجب ملاحظة الدورة الشهرية عند المرأة بدقة وفردياً في خلال عدة أشهر لتوضيح نمطها، إذ إنّه يجب، في هذه الطريقة، أن نأخذ بعين الاعتبار أقصر الدورات أيضاً. فطريقة هولت (Holt) مبنيّة على ملاحظة مجمل ظواهر نضج البويضة التي تتميّز بالألم في الظهر، الخط الحراري (لا تتجاوز الحرارة حتى نضج البويضة معدّلاً معيناً، وفجأة ترتفع ولا تعود فتنخفض إلاّ في اثناء العادة، ويحصل الارتفاع بالضبط عند نضوج البويضة).

وأخيراً التغيّرات في إفرازات الأعضاء الجنسيّة، تغيّرات نعرفها من خلال فحص أنسجة الخلايا الإفرازية.

ويقتضي تطبيق الطرق الطبيعية معرفة تامّة بجسم المرأة وبنمطها البيولوجي ويقتضي أيضاً الهدوء والتوازن البيولوجي الذي تحدّثنا عنه كثيراً سابقاً. ولكن - يجب في الدرجة الأولى - وهذا يتعلّق بالمرأة غالباً - أن نعرف كيف نرفض وكيف نمتنع. في الواقع، تظهر الرغبة الجنسية لدى المرأة طبيعياً وبقوة أكبر في خلال مرحلة نضج البويضة والخصوبة (إن شدّة الشهوة هي إحدى علامات ظاهرة نضج البويضة)، وفي هذه الأثناء بالتدقيق على المرأة أن تتجنّب العلاقات الزوجيّة. التعفّف الزمني لدى

الرجل لا يقدّم نفس الصعوبات، كون الحاجة الجنسية لا تخضع عنده لنفس التغيّرات. يستطيع الرجل أن يُخضع اذن تعفّفه لنمط جسد المرأة نفسه إلاَّ أنّ لتعفّفه وظيفة أهمّ ليملأها غير وظيفة إتباعه لدورة المرأة البيولوجية: إنَّ على تعففه أن يساهم في الابقاء على النمط الجنسي المنتظم لدى المرأة، إذ إنّ أي توتر يجعل تطبيق الفعّال للطرق الطبيعية مستحيلاً. على الرجل إذاً أن يكون متعفّفاً في خلال مراحل محدّدة، وهكذا إنّ تنظيماً للولادات ملائماً للطبيعة يستنجد بموقف الرجل الأخلاقي. فالعلاقات الزوجيّة تقتضي حنوّه وتفهّمه للمرأة؛ وتنظيم الولادات يتطلّب تعفّفه الذي يسمح وحده بإقامة النمط البيولوجي الطبيعي في الزواج.

إنّ هذا النمط هو نمط الطبيعة ولهذا السبب، فالعلاقات الزوجيّة التي تتفق معه هي ملائمة للصحّة، سليمة، وخالية من جميع التوترات الناجمة عن الطرق الساعية إلى تجنّب الحمل اصطناعياً. ويجب فضلاً عن ذلك، أن تطبّق الطرق الطبيعيّة تبعاً للنمط البيولوجي؛ فاستعمالها من وقت إلى آخر وبطريقة آلية يُفشّلها. إنّ الوقائع التي عرضناها آنفاً تُثبت أنه لا يُمكن أن يكون غير ذلك. وإذا طبّق الرجل والمرأة هذه الطرق بمعرفة الوقائع التامّة وبتقبّل غائية الزواج الموضوعيّة، فهي تمنحهم الشعور بإتمام اختيار واعٍ، الشعور بعفويّة المعاش (بطابعه «الطبيعي»، وتسمح لهم، بالاضافة إلى هذا، بالتقرير الحرّ لمشاركتهم في الإنجاب. ولقد أشرنا في الفصل الرابع. إلى أنّ

تطبيق هذه «الطرق» يتطلّب خاصّة جهداً أخلاقيـاً. فنحن لـ
نستطيع أن نصل إلى تنظيم طبيعي للولادات، ولا إلى أبوّة أ
أمومة واعية حقّة، دون أن تكون قد راعينا فضيلة التعفّف المفهو
جيّداً.

وعلينا، لننتهي، أن نشير، ولو باختصار، إلى مسألة وقف
الحمل. وحتى ولو تركنا جانباً التقويم الأخلاقي لهذه المسألة
ستتبينّ أنها «توتّر عصبيّ» في أعلى درجة، وأنها علّة هذا التوت
التي لها جميع مميزات التوتّرات الاختبارية. في الواقع، المقصو
هنا، هو الوقف الاصطناعي للنمط البيولوجي الطبيعي، وقف
عنيف، إذ إنّه يتمّ عن طريق عمليّة جراحيّة ويمكن أن نعتبر
كواقع ذات قيمة مباشرة واحدة. إنّ نتائجها هي خطيرة ويمك
أن تذهب بعيداً. إنها في أصل خلق عقد عميقة في نفسيّة المرأة
فهذه لا يمكن أن تنسى هذا الأمر كما لا يُمكن أن تسامح الرج
المسؤول عنه. وليس للإجهاض الاصطناعي ردّات فعل جسد
من نوع مختلف فقط (هذا يتعلّق بغزارة النزف إلخ.)، ولك
يُسبّب أيضـاً انهياراً عصبيّـاً ذا أساس غصصيّ حيث يسيـ
الشعور بالذنب وحتى أحياناً ردّة فعل بسيكوتيّة عميقة. وإنه
المفيد أن تتكلّم بعض النساء اللواتي يعانين من الإنهيار أثناء سـ
اليأس، بأسف وأحياناً بعد سنوات عديدة، عن حمل أجهضر
ويستشعرن تجاه هذا العمل إحساساً بالذنب متأخّراً. وإنه
العبث أن نضيف أنّ إجهاض الحمل هو من وجهة نظر أخلا

خطأ فادح. إنّ إدخال الإجهاض في خط مسائل تنظيم الولادات (أبوّة وأمومة واعيتان) ليس له أيّ تبرير مبدئي.

٦ ـ العلاج النفساني الجنسي والأخلاقي.

إنّ نقص العلاقات الجنسيّة هو، حسب رأي كثير الانتشار، مضرّ بصحّة الكائن الإنساني عامّة وصحّة الرجل خاصّة، ولكننا لا نعرف مرضاً يمكن أن يؤكد صوابيّة هذه القضيّة. فالاعتبارات السابقة برهنت أنّ التوتّرات الجنسيّة هي خاصة، نتيجة الإفراط في الحياة الجنسيّة، وتظهر عندما لا يتقيّد الفرد بالطبيعة وعواملها. فالتعفّف ليس أساس الشواذات وإنّما نقصه. ويمكن لهذا النقص أن يبرز أيضاً باعتدال أسيء فهمه للميل الجنسي وظاهراته لدى الرجل؛ مثلما بيّنا ذلك في الفصل الثالث. فهذا الاعتدال الذي يُعتبر على غير حقّ تعفّفاً، لا يشترك بشيء مع فضيلة التعفّف أو العفاف الحقيقيّة. فالميل هو واقع، على الرجل أن يُقرّه وحتى أن يؤكّده كمصدر طاقة طبيعيّة، وإلاّ قد يكون أساس اضطرابات نفسيّة. فردّة الفعل الغريزة التي تسمّى «إثارة جنسيّة» هي انفعال عصبيّ ـ نباتي، إذن هي مستقلّة عن الإرادة إلى حدّ كبير. إنّ عدم فهم هذا الواقع البسيط هو غالباً علّة إضطرابات جنسيّة خطيرة، حيث يكون الرجل فريسة صراع بين ميلين متناقضين عاجز عن التوفيق

بينهما. إنَّ عدداً كبيراً من الاضطرابات الجنسيّة متأتٍّ عن عدم انتظام العلاقات الزوجيّة التي تحدّثنا عنها في المقطع السابق.

إنّ للاضطرابات الجنسيّة سيراً وعوارض جسديّة مماثلة للاضطرابات الأخرى (أوجاع رأس، أرق أو خلل في نمط النوم، دورات تهيّجيّة، سويداء إلخ). وترتبط ردّة الفعل الاضطرابيّة من ناحية أخرى بمميّزات الرجل الطبائعية: وتتحوّل لدى البعض إلى ردّة فعل سوداوية (ولدى الرجال في أغلب الأحيان)، وتتحوّل لدى الآخرين إلى ردّة فعل هستيريّة أو عصبيّة. فالأفكار الثابتة التي ترتبط لدى المريض غالباً بمفهوم خاطىء للميل، هي عارض يرافق بنوع خاصّ الاضطرابات الجنسيّة. وتتعلّق هذه الاضطرابات لدى الرجل أحياناً بمسألة «القدرة» أي بإمكانيّة إتمام العمل الجنسي. فالعجز العضوي هو بالأحرى ظاهرة نادرة (ويمكن أن يكون، مثلاً، نتيجة حادث ما)، ولكن العجز الجزئيّ أو الكلّيّ هو غالباً ذو أصل نفسيّ. ويأتي عادة الشعور بالذلّ ليزيد من خطورة حالة المريض الاضطرابيّة، وقد يُصبح الميل الجنسي مصدر خضّات إضطرابيّة عندما يوقظ باكراً ويُساء في م بعد تعديله أو تقييده.

إنَّ زيغان الميل أو شواذاته التي تنتج عن هذا الأمر هي l'onanisme واللواط. يجب أن نميّز بين الـ l'onanisme العابرة التي يُمارسها أحياناً الاولاد، والـ onanisme التي غدت عادة، والتي يرافقها غالباً الخوف بالعلاقات الطبيعية مع شخص من الجنس

الآخـر. إنّ عـوارض الـ onanisme هي من بـين العـوارض الأخرى، شدّة التأثر البالغة، عقـدة نقص في أساس الشعـور بالذنب وبعض الثورات الجسديّة. فالأطباء أنفسهم متفقون على أنَّ علاج الـ onanisme كعلاج أيّ شكل آخر من أشكال العادة السريّة، ليس من اختصاصهم بقدر ما هو من اختصاص المربّين. وإذا ما استمرّت ممارسة العادة السريّة لدى الولد فذلك هو غالباً نتيجة المناهـج التربـويّة المغلوطـة. نرتكب أحيـاناً خـطأً «كثرة التحدث عن الشرّ»، ممّا يؤدّي إلى نتائج تعاكس ما كنّا نتوخّاه؛ وبدل أن نُشيح بانتباه الولد عن الميل الجنسي، نلفته كثيراً إلى أهمّيّته وأهمّيّة مسائله (وهذا هو السبيل الذي يؤدّي إلى العقد النفسيّة). إنّ ما يجب فعله، على العكس، هو توجيه انتباه الفرد بشدّة نحو قِيَم أخرى، ويجب بفضل أسلوب حياة صحية وقائيّة كالتمارين الجسديّة والرياضة، أن نوقظ في جسده حاجات سليمة واكتفـاء صحيـح. إنّ التـوجيهـات العـامّـة المتعلّقـة بعـلاج الاضطرابات النفسيّة الناتجة عن خلل في التنظيم هي التالية:

١ ـ إزالة الشعور لـدى المريض بـأنّ الميل الجنسي هـو شرّ، واستبدال هذا الشعور بقناعة أن الانفعالات الجنسيّة هي طبيعيّة بصورة مطلقة وليس لها، بحدّ ذاتها، أيّة قيمـة أخلاقيّة، وهي ليست أخلاقياً حسنة أو سيّئة.

٢ ـ تحرير المريض من القناعة القائلة بأنّ هذه الانفعالات هي معينة قويّة، خارجة عن إرادته ولا يمكن السيطرة عليها

أبداً، وإقناعه بأنّ الميل الجنسي هو طبيعي كسائر الميول الأخرى وليس هناك مجال لمنحه أهمّيّة خاصّة.

٣ ـ تخليص المريض من جوّ السرّيّة والغرابة، وحتى من جوّ القدر الذي يغلّف بالنسبة له مسائل الجنس، وردّ هذه إلى صفّ الانفعالات البسيطة، المفهومة، والطبيعية (يجب نتيجة لهذا أن يُعطى المريض معلومات جزئيّة عن حقل وظائفيّة الجنس (Physiologie du sexe)

٤ ـ إقامة سلّميّة واضحة للقِيَم حيث يخضع الميل الجنسي لهدف أسمى؛ إعلام الشخص بضرورة اختيار عفوي متحرّر من الضغط والتعيين.

٥ ـ وقد يكون أحياناً ضرورياً اللجوء إلى الأدوية وخاصّة الى المقوّيات إذ إنّ الاضطرابات الجنسيّة ذات الأصل النفسي تنمو بسهولة أكثر من جسم اكتنفه الضعف.

ويجب توجيه انتباه خاصّ الى اضطرابات سنّ المراهقة والدورة الشهرية عند المرأة. فالمعطيات الجسدية والفيزيولوجيّة (التغيرات الهورمونيّة) تزوّدنا هنا بتوجيهات قيِّمة.

إنّ هذه التوصيات تكاد تكون ممكنة التطبيق دائماً في علاج الأمراض الجنسيّة التي لأغلبها مصدر نفسي (أو على الأقلّ طابع نفسي)؛ ينبغي إذن البدء بإلغاء علّة الداء لنتمكّن من معالجته

فيما بعد. وسيكون الأمر كذلك في حال «معالجة» عقدة العادة السرّيّة أو اللواط. ويُجمع علماء الجنس غالباً على أنّ اللواط الفطريّ غير موجود. فالأمر بالأحرى لا يتعدّى كونه انحرافاً يُكتسب بفعل بعض التأثرات المتأتّية من المحيط المباشر. إنّ الشعور بالخطأ والخَلَل يعوّض والحالة هذه أحياناً بالاعتقاد بالتفوّق المزعوم لمثل هذه التجارب الجنسيّة، ولكن على العكس قد يُولِّد أحياناً عقدة نقص حيال الذين «بوسعهم» أن ينشئوا علاقات طبيعيّة مع شخص من جنس آخر. فلنضف أن اللواط لدى الرجل يتأتّى أحياناً على الاعتقاد التي أملته تربية مغلوطة بأنّ كلّ ما يمسّ المرأة هو دنس، وبأنّها هي ذاتها تجسيد للخطيئة. فينتج هذا الانعكاس في ردّة الفعل الذي يسهل فهمه والأهمّيّة التي تُناط بالأشخاص من نفس الجنس. أمّا اللواط لدى النساء فهو أكثر ندوراً. إنّ الطبّ النفسي يُشكّل هنا أيضاً المنهج الرئيسي في العلاج؛ فهو يعتمد على حسن نيّة المريض ويسعى في الدرجة الأولى إلى انتزاع اعتقاده بأنّ داء لا يشفى. إنّ الطبيب او المربّي بإبعاد المريض عن محيطه (فالرجال اللواطيّون يُشكّلون بخلاف النساء محيطات خاصّة بهم) يُحاول أو يرسّخ في نفسه الاعتقاد المطابق للحقيقة، بأنّ بوسع الميل الجنسي لدى كل رجل، أن يكون خاضعاً للإرادة.

إنّ العلاج النفسي للاضطرابات الجنسية يختلف عن التربية الجنسيّة، إذ إنّه لا يُوجّه إلى الأشخاص الطبيعين والأصحّاء،

وإنّما يوجّه فقط إلى اولئك الذين يُعانـون من خلل او مرض جنسيّ. فلهذا تتصف مناهج هذا العلاج بطابَع أكثر تخصّصاً من المناهج المتّبعة في التربية الجنسيّة الحاليّة. فالأشخاص المصابون بأحد الأمراض التي سبق الحديث عنهـا، هم أقلّ أهليّـة من غيرهم لاستشعار «الحبّ والمسؤوليّة» والعلاج النفسي يسعى في سبيل إعادة هذه الإمكانيّة إليهم. ويُبيِّن التحليل المتعمّق لمناهج العلاج النفسي أنّ هذه المناهج هو على الأخصّ تحرير المريض من القناعة الطاغية، بأنّ قوة الميل هي قاطعة ودفعه إلى أن يعي الواقع فيتأكّد أنّ كلّ إنسان يملك إمكانيّة الاختيار الحرّ تجاه الميل وتجاه جموحـاته. وهنـا تكمن بالحقيقـة نقطة انـطلاق الأخلاق الجنسيّة. وهكذا فالعلاج النفسي وعلم الجنس الطبي يتوجّهان إلى طاقات الإنسان الروحيّة ويحاولان تلقينه بعض الأفكار والمواقف يحاولان إذن بالإجمال بلوغ «داخليّته» ليتمكّنا فيما بعد من توجيه سلوكه «الخارجي» إنّ الحقيقة في ما يخصّ الميل تلعب دوراً رئيسياً في تكوين هذه «الداخليّة». إنّ منهج العلاج النفسي ينطلق من المبدأ القائل بأنّ الإنسان الذي يملك فكرة صحيحة عن موضوع عمله يستطيع أن يتصرّف بصوابيّة، أي بطريقة حسنة وصحيحة معاً.

هذا الموضوع، كما عرفناه من خلال كتابنا هذا، ليس فقط الميل الجنسي وإنّما أيضاً الشخص المرتبط بقوة الطبيعـة هذه فلهذا السبب نعرف لماذا لا تستطيع التربية، حتى التربية ال

تتخذ شكل العلاج النفسي، ان تقتصر على ناحية الميل الجنسي البيولوجية، وإنّما يجب أن تركّز في مستوى الشخص الذي تبقى مسألة الحُبّ والمسؤلية مرتبطة به، يبدو أيضاً، في نهاية التحليل، أنّه لا يوجد هنا دواء آخر ولا وسائل تربويّة أخرى. فالمعرفة المتمّمة للعامل البيوفيزيولوجي مهمّ ونافع جداً ولكنّه غير كافٍ؛ ولن تستطيع التربية ولا العلاج النفسي أن يبلغا هدفهما إلّا عندما يُحسِنان رؤ ية الشخص موضوعيّاً ورؤ ية دعوته الطبيعيّة (والفائقة الطبيعة) المتمثّلة بالحُبّ.

الفهرس

صفحة

صفحة

● كلمة شكر وتقدير لكلّ من أسهم في هذا الكتاب، مناقشة رأ.
وترجمة، وطباعة وتوزيع:

مكتبة منشورات الفاتيكان

المونسنيور كارلو فورنو
السفير البابوي في لبنان

الأب عبدالله داغر
منسّق لجان المنشورات الدينية في البلاد العربية

الأب الياس خليفة
عميد كلّية اللاهوت
في جامعة الروح القدس ـ الكسليك

الأب انطوان الجميّل
مدير دار الكتاب المفضّل

الأستاذ الياس خليل
استاذ الفلسفة في كلّية اللاهوت
في جامعة الروح القدس ـ الكسليك

دار الإنماء للطباعة والنشر

